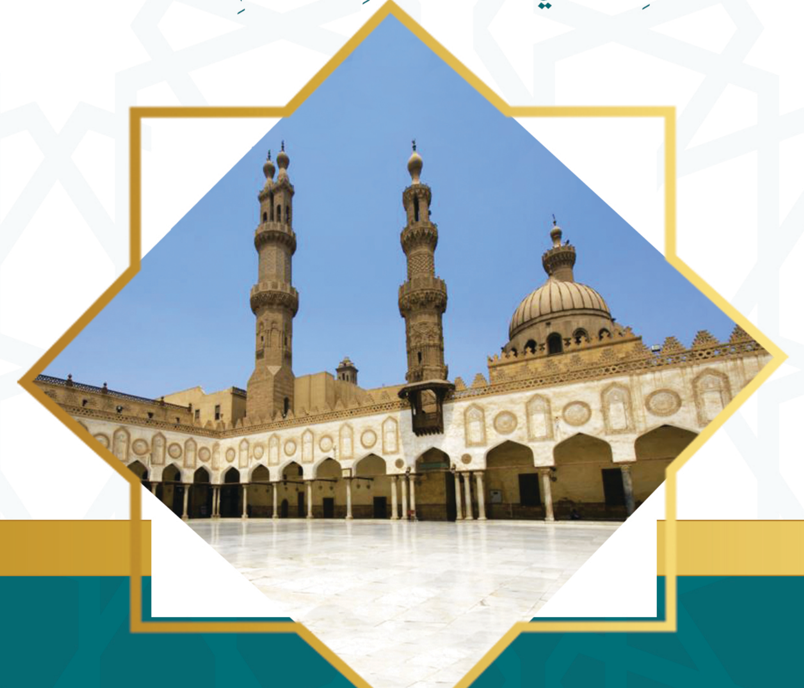






أعمال المؤتمر العلمي الأول
لكلية أصول الدين بالقاهرة

قِرَاءَةُ التُّرَاثِ الإِسْلَامِي بَيْنَ ضَوَابِطِ الفَهْمِ وشَطَحَاتِ الوَهْمِ



8، 9 جمادى الثانية 1439هـ / 7، 8 مارس 2018م

برعاية فضيلة الإمام الأكبر
الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب (شيخ الأزهر)

برئاسة الأستاذ الدكتور
عبد الفتاح عبد الغني العواري
(عميد كلية أصول الدين)

المجلد الثاني

أعمال المؤتمر العلمي الأول
لكلية أصول الدين بالقاهرة

« قِرَاءَةُ التُّرَاثِ الإِسْلامِي بَيْنَ ضَوَابطِ الفَهْمِ وَشَطَحَاتِ الوَهْمِ »

٨، ٩ جمادى الثانية ١٤٣٩هـ / ٧، ٨ مارس ٢٠١٨م.

برعاية فضيلة الإمام الأكبر

الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب (شيخ الأزهر)

برئاسة الأستاذ الدكتور

عبد الفتاح عبد الغني العواري

(عميد كلية أصول الدين)

«المجلد الثاني»

مجموع أعمال المؤتمر العلمي الأول

لكلية أصول الدين – القاهرة

برعاية الإمام الأكبر

أ.د/ أحمد الطيب (شيخ الأزهر

مؤتمر قراءة التراث الإسلامي

٧، ٨ مارس ٢٠١٨م

القاهرة

المحور الثالث
ضَوَابطُ فَهم النَّصِّ القرآنيِّ

البحث الأول

النص المُتَشَابِهُ في القرآن والسنة، مَفْهُومُهُ، ومَنْهَجِيَّةُ التعامل مَعَهُ، وأثرُه في إثراء التراث الإسلامي، والواقع العلميِّ المُعَاصِر

إعدادُ/ م.م. محمود ربيع أحمد السيد

كليةِ أصول الدين – القاهرةِ -جامعةُ الأزهر الشريفِ

الافْتتَاحِيَّةُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قَالَ تَعَالَى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾.

[آل عمران: ٧].

الإهداءُ

إلى شيخِنَا، وشيخِ مشايخِنا، العلامةِ الأستاذِ الدكتورِ/ إبراهيمَ خليفة رَحِمَهُ اللَّهُ، لِمَا لَهُ عَلَيْنَا مِنْ أيَادِي بيضاءَ في إعمالِ العقلِ، وعدمِ إغفالِ النقلِ، فلهُ مِنَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ المثوبةُ والأجرُ، والرحمةُ والفَضْلُ.

*****

مُقدِّمة

الحمدُ للهِ، والصلاةُ والسلامُ على رسولِ اللهِ، وعلى آلِهِ وصحبِهِ ومَنْ تَوَلَّاهُ، وبعدُ؛

فإنَّ كتابَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ هو أعظمُ الكتبِ درجةً، وأعلاها مَرْتَبَةً، وأسْماهَا مَنْزِلَةً، وأرْفَعُهَا شأنًا، وأصدقُهَا حديثًا، ولِمَ لَا؟! فهو الكتابُ الذي لا يَخْلَقُ على كثرةِ الردِّ، ولا تنتهي عجائبُهُ، ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، وتشابهتْ آياتُه في الإحكامِ والفضلِ والإتقانِ، والفصاحةِ والبلاغةِ والبيانِ، ﴿لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ﴾ [فصلت: ٤٢]، فلمَّا كان له كُلُّ ذاك الفضلِ – وهو قليلٌ مِنْ كثيرٍ – كانَ الانشغالُ بعلومِهِ مِنْ أعظمِ أنواعِ القرباتِ.

ولَمَّا أعلنتْ كليةُ أصولِ الدين بالقاهرةِ عن عقدِ مؤتمرِها الأولِ حَوْلَ (التراثِ الإسلاميِّ بينَ ضوابطِ الفهمِ وشطحاتِ الوَهْم) ترددتُ كثيرًا حولَ المشاركةِ في هذا المؤتمرِ؛ نظرًا لانشغالي في هذه الفترة بأعباء

كثيرة، إلا أنَّ الحقَّ ﷻ ألقى في نفسي عِظَمَ واجبِ الوقتِ، وأنه يجبُ عليَّ أن أُدلي بدلوي في موضوعٍ من أهمِ الموضوعاتِ التي يتخذونها مَسْلَكًا للقدحِ في تراثِ هذه الأمة، ألا وهو اشتمالُ النصِّ الشرعي – قرآنًا وسنةً – على المتشابهِ، الأمر الذي جعل علماءَ الأمةِ يتنوعون في فهمِهِ، فتركوا لنا إرثًا حضاريًا ومعينًا لا ينضبُ لِمَنْ أقبلَ عليه، طالبًا الحقَّ والهدايةَ، مُحصِّلا لعلومِ الفَهمِ والآلةِ – وسيتضحُ المقالُ أكثرَ عندَ الحديثِ عن أثرِ هذا النصِّ على إثراء التراث الإسلامي، والواقعِ العلميِّ المُعَاصِرِ– من هنا.. جعل خُصومُ التراثِ الإسلاميِّ بعضَ اجتهاداتِ العلماء في فَهْمِ النصِّ المتشابهِ مَدْعَاةً لِرَدِّه بالكلية، مُتَنَاسِين أو مُتَغَافلين بَلْ جاهلين بتلكم الآليةِ المعتبرةِ والمحكمةِ التي اتبعها علماؤنا الأوائل في اجتهاداتِهم؛ بل وصل الأمرُ ببعضهم إلى ردِّ النصِّ الشرعي من أجل فهمٍ له رأوه لا يستقيمُ مع مُستجدات العصر؛ بل لا يستقيمُ مع عقولِهم القاصرة، وأهوائهم الزائغة، وتلك هي الأزمةُ الحقيقيةُ في التعاملِ مع ذاك التراثِ الإسلاميِّ.

من هنا كان انشغالي بموضوع المتشابه، خاصةً وأنه مبحث مِنْ أهمِّ مباحثِ علومِ القرآنِ، مبحثٌ تشابهتْ كلمتُهُ، فأعيا العلماءَ الوقوفُ على حَدِّهِ وحقيقتِهِ؛ لِذَا كانت لهم فيه صَوْلَاتٌ وجَوْلَاتٌ، وَمَا زَالَ يحتاجُ إلى إعْمَالِ فكرٍ ومُنَاقَشَاتٍ، مِنْ هُنَا ارْتَأَيْتُ أَنَّهُ لا ضَيْرَ مِنْ أنْ أُدْلِيَ بِدَلْوِي في محاولةٍ للوقوفِ على أقربِ الأقوالِ صوابًا، حَتَّى وإنِ اختلفتْ فيها كلمةُ أولي الألبابِ جَوابًا، فَحَسْبَي أنَّ القرآنَ حَمَّالُ أوجهٍ، ومحاولتي هي اختصارٌ لِمُطَوَّلٍ، أوْ شرحٌ لِمُغْلَقٍ، أوْ تَصْحِيحٌ لِمُخطِئٍ، مستعينًا في ذلِكِ بجُهُودِ وتَحْقِيقَاتِ علمائِنا الأجلاءِ، ثمَّ محاولةِ إعمالِ العقلِ بضوابطِهِ؛ إذ المسألةُ ليس فيها قطعٌ مِنْ عَقْلٍ أو نَقْلٍ، ومِنْ ثمَّ تَحْتَاجُ إلى مَنْ يُشَمِّرُ عن ساعديهِ لِيُبْرِزَ جانبًا مِنْ جوانبِ عظمةِ هذا النص الشرعي، وَصَلَاحِيَتِهِ لِكُلِّ زمانٍ ومكانٍ، هذا وقد صَدَّرْتُ هذا البحثَ بافتتاحيةٍ وإهداءَ ومقدمةٍ، وَتَمْهِيدٍ، ثم قَسَّمْتُهُ إلى ثلاثةِ مَبَاحِثَ، كُلُّ مَبْحَثٍ منها اشْتَمَلَ على مُفْرَدَةٍ مِن مُفْرَدَاتِ هذا العُنْوَانِ، فكان أولُ مبحثٍ حَوْلَ بيانِ مفهومِ النصِّ المتشابهِ، والثاني حَوْلَ منهجيّةِ التعاملِ معه، والثالثُ حَوْلَ أثرهِ في إثراءِ التراث الإسلامي، والواقعِ العلميِّ المعاصرِ، ثمَّ زيلتُهُ بخاتمةٍ وقائمةٍ بأهمِّ المراجعِ، ولم أَسْتَطْرِدْ في ذكرِ الفهارسِ لضيقِ المقامِ.

وبعدُ؛ فأسألُه سبحانَه التوفيقَ والسدادَ والهدايةَ والرشادَ.

تمهيد

بدايةً لَّمَّا كان المتشابهُ مرتبطًا بالمُحكم، فهما كوجهي عملةٍ واحدة؛ إذ ما كان حدًا لإدخالِ أحدِهما كان في ذاتِ الوقتِ حدًا لإخراجِ الآخر، من هنا سَنُعَرِّجُ في تلك الدراسةِ على تعريفِ المحكمِ والمتشابهِ معًا.

ومن المعلومِ أنَّ العلماءَ اختلفواْ اختلافًا كبيرًا حولَ تحديدِ مفهومِ المحكمِ والمتشابهِ، ولم يستطعْ أحدٌ القطعَ بتحديدِ مفهومِهما، **والسببُ في هذا ما ذكره شيخُنا الأستاذُ الدكتورُ/ إبراهيمُ خليفة** رَحِمَهُ اللهُ: «لأنهما لفظانِ يتوقفُ تفسيرُهما على دلالةِ اللغةِ أو الشرعِ دُون ما سواهما. وأما النقلُ فلأنه من الجليِّ كذلك أنه لم يَصِحْ في المسألةِ ظنٌّ فضلًا عن قطعٍ مِنْ قولِ الله تعالى أو قولِ رسولِ الله ﷺ يَنُصُّ على مرادِ الله بهما، وهذا كتابُ الله بين أيدينا ليس فيه من أثرٍ لمثلِ ذلك القطعِ، وتلك سُنةُ رسولِ الله ﷺ بين أيدي حملتِها وفي قلوبهم لم يُظهِرْنَا أيٌّ منهم على نصٍّ في المسألةِ من تلك السنةِ المطهرةِ على كثرةِ ما تشعبت الأقوالُ فيها، وتعدَّدَ الباحثون لها، وجلالةِ أقدارِهم وبلوغِهم في الاجتهادِ والبحثِ عن نصوصِ الشرع ما لا مَبْلَغَ وراءَه، وحرصِهم كأتمِّ ما يكون الحرصُ على تبليغِ العلمِ وهدايةِ الأمةِ، فلو كان ظنًا، فضلًا عن قطع، لكانوا أولَ الواقفين عليه والمُستندين في قولِهم إليه. وإذن.. فليس إلا الرأيَ والاجتهادَ، يُخطِئ فيه قومٌ ويُصيبُ آخرون»[1].

وتدعيمًا لكلامِ شيخنا رَحِمَهُ اللهُ أرى أنَّ سببَ اختلافِ العلماءِ في تحديدِ مفهومِ المتشابه هو انشغالُهُم بالمثالِ على حِسابِ المقال، وبيانُ ذلك: أنَّ مَنْ نظرَ إلى النصوصِ التي اشتملت على أمور غيبيةٍ كوقتِ الساعةِ وأهوالِ القيامة.. إلخ، رأى أنَّ عدمَ معرفتِه بما غابَ عنه منها سببٌ في تشابهِها عليه. كذا مَنْ نَظَرَ إلى الناسخِ والمنسوخ ورأى عدمَ القدرةِ أحيانًا على تحديدِه مَدْعَاةً كذلك لِعَدِّهِ مِنَ المتشابهِ، وكذا كلُّ التمثيلاتِ التي كانت محلًا لاختلافِ العلماءِ حَوْلَ قبولِها كأمثلةٍ للمتشابهِ كالأحرفِ المقطعةِ وغيرها، فانشغالُ العلماءِ

(١) المحكم والمتشابه في القرآن الكريم – أ.د/ إبراهيم عبد الرحمن محمد خليفة – بحث لدرجة العالمية (الدكتوراه) من قسم التفسير بكلية أصول الدين جامعة الأزهر بالقاهرة (١/ ١٨٤) دار نهضة مصر، ط١ – ٢٠١٢.

بما غابَ عنهم منها جعلَ البعضَ يعدُّها من المتشابهِ، والسببُ في هذا كلِّه هو عدمُ التأصيلِ لمفهومِ المتشابهِ أولًا من اللغةِ أو الشرعِ؛ بل اهتموا بالمثالِ على حِسابِ المَقَالِ.

من هنا سنعرضُ لمفهومِ اللفظتين من جهةِ اللغةِ، ثم نذكر أهمَّ الأقوالِ وأقربَها إلى الصوابِ – وإنْ لمْ يسلم بعضُها من الاعتراضاتِ – ثم نذكرُ أهمَّ الأقوالِ التي كَثُرَتْ الاعتراضاتُ عليها، وسنكتفي بذكرِها إجمالًا تحتَ المبحثِ الأولِ، أمَّا مناقشتُها فستأتي تفصيلًا عندَ الحديثِ عن منهجيةِ التعاملِ معها، بحيثُ نستطيعُ بعدَ مناقشتِها أنْ نَخْلُصَ إلى عدمِ عَدِّها من المتشابهِ، حتى وإن غابَ عنا بعضُ جوانبِها؛ لذا آثرتُ في المبحثِ الأولِ الاكتفاءَ بما استقر عليه المحققون بأنه الأقربُ للصوابِ؛ إذ إنَّ مَنَاطَ الدراسةِ هي محاولةُ الوصولِ إلى أقربِ الأقوالِ للصوابِ في هذا النص المتشابه، وبيانُ منهجيةِ التعاملِ معه، والأهمُ هو بيانُ أثرِه في إثراء التراث الإسلامي، والواقعِ العلميِّ المعاصرِ.

*****

المبحثُ الأولُ

بيانُ مفهومِ المتشابهِ

أولًا/ بالنسبةِ لبيانِ مفهومي المحكمِ والمتشابهِ في اللغةِ:

ذهبَ ابنُ فارسٍ في تعريفِ المحكمِ إلى أَنَّهُ من: حَكَمَ الحكمُ: أصلُه المنعُ؛ وبذلك سُمِّيَتْ حكمةُ الدابةِ، يقال منه: حكمتُ الدابةَ وأحكمتُها، وحكمتُ السفيهَ وأحكمتهُ: أخذتُ على يدِه. **قال جرير:**

أبني حنيفةَ أحْكِمُوا سفهاءَكم ... إني أخافُ عليكم أنْ أغضبا

والحكمةُ أيضًا من ذلك؛ لأنها تمنعُ من الجهل، وحَكَمْتُ فلانًا تحكيمًا: منعتُه مِمَّا يُرِيدُ، وحكمَ فلان في كذا، إذا جعل إليه الأمر[1].

وبالنظرِ في هذا التعريفِ اللغوي للمحكمِ تجدُه يدورُ حولَ معنيين؛ هما: المنع والحكم في الشيء بمعنى جعل الأمر إليه. فأمَّا حَدُّ "المنعِ" فيمنع من دخولِ المتشابه فيه، وأما حَدُّ "الحكم في الشيء"؛ فلأن المتشابه يُرَدُّ إلى المحكمِ.

وأما المتشابه – فهو كما قالَ ابنُ منظور – من:

«شَبِهَ: الشِّبْهُ والشَّبَهُ والشَّبِيهُ: المِثْلُ، وَالجَمْعُ أَشْباهٌ. وأَشْبَه الشيءُ الشيءَ: مَاثَلَهُ. وَفِي المَثَلِ: مَنْ أَشْبه أَباه فَمَا ظَلَم. وأَشْبَه الرجلُ أُمَّه: وَذَلِكَ إِذَا عَجَزَ وضَعُفَ، عَنِ ابْنِ الأَعرابي؛ وأَنشد: أَصْبَحَ فِيهِ شَبَهٌ مِنْ أُمِّهِ ... مِنْ عِظَمِ الرأْسِ وَمِنْ خُرْطُمِّهِ أَراد مِنْ خُرْطُمِهِ، فَشُدِّدَ لِلضَّرُورَةِ، وَهِيَ لُغَةٌ فِي الخُرْطُوم، وَبَيْنَهُمَا شَبَه بِالتَّحْرِيكِ، وَالجَمْعُ مَشَابِهُ عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ، كَمَا قَالُوا مَحَاسِن ومَذاكير. وأَشْبَهْتُ فُلَانًا وشابَهْتُه واشْتبَه عَلَيَّ وتَشابَه الشيئانِ واشْتَبَها: أَشْبَهَ كلُّ واحدٍ مِنْهُمَا صاحِبَه. وَفِي التَّنْزِيلِ: مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشابِهٍ. وشَبَّهه إِياه وشَبَّهَه بِهِ مَثَّلَهُ. والمُشْتَبِهاتُ مِنَ الأُمور: المُشْكِلاتُ. والمُتَشابِهاتُ: المُتَماثِلاتُ. وتَشَبَّهَ فلانٌ بِكَذَا. والتَّشْبِيهُ:

---

(١) مجمل اللغة – لابن فارس – ت زهير عبد المحسن سلطان (١/ ٢٤٦) مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٢ – ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

التَّمْثِيلُ ... وَبَيْنَهُمْ أَشْباهٌ أَي أَشياءُ يتَشابهون فِيهَا، وشَبَّهَ عَلَيْهِ: خَلَّطَ عَلَيْهِ الأَمْرَ حَتَّى اشْتَبه بِغَيْرِهِ، وَفِيهِ مَشابهُ مِنْ فُلَانٍ أَي أَشْباهٌ، وَلَمْ يَقُولُوا فِي وَاحِدَتِهِ مَشْبَهةٌ، وَقَدْ كَانَ قِيَاسُهُ ذَلِكَ»[1].

ثانيًا/ بالنسبةِ لبيانِ مفهومِهما في الاصطلاحِ:

لَمَّا كان حدُّ المحكمِ والمتشابهِ من الأمورِ المشتبهةِ عندَ العلماءِ فلم يُحْكِموا القولَ فيها، ولم تَسْلَمْ جُلُّ الأقوالِ فيها من الاعتراضاتِ، مِنْ هُنَا سَنذكرُ أَهَمَّ الأقوالِ وأقربَها إلى الصوابِ أولًا، ومن ثم يُمكن قَبُولُها كَحَدٍّ للمحكمِ والمتشابهِ[2]، ثم نُثَنِّي بأبرزِ الأقوالِ التي كَثُرَتْ الاعتراضاتُ عليها، ومِنْ ثم لا يُمكن قَبُولُها كَحَدٍّ للمُحكمِ والمتشابهِ.

١- أقربُ الأقوالِ إلى الصوابِ:

مِنْ هذه الأقوالِ ما ذكره الإمامُ الطبريُّ؛ حيثُ قالَ: «وقال آخرون: (المحكمات) مِنْ آيِ الكتابِ: ما لم يحتملْ من التأويلِ غيرَ وجهٍ واحدٍ، و(المتشابه) منها: ما احتملَ مِنَ التأويلِ أوجهًا»[3].

كذا هذا ما ذكره أبو حَيَّانَ؛ حيثُ قال: «وَقَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَمُحَمَّدُ بنُ جعفر بنِ الزبيرِ، وَالشَّافِعِيُّ: الْمُحْكَمُ مَا لَا يَحْتَمِلُ إِلَّا وَجْهًا وَاحِدًا، وَالْمُتَشَابِهُ مَا احْتَمَلَ مِنَ التَّأْوِيلِ أَوْجُهًا»[4].

أما القاضي عبدُ الجبارِ فقد ذهبَ إلى نحوِ الرأيين الأولين لكنه زادَ في معرفةِ المتشابهِ باحتياجِهِ إلى اللغةِ أو العُرفِ لكي يُرَدَّ إلى المحكمِ فقالَ:

«إنَّ المحكمَ إنما وُصِفَ بذلك؛ لأنَّ مُحْكِمًا أحكمَهُ، كما أنَّ الـمُكْرَمَ إنما وُصِفَ بذلك؛ لأنَّ مُكرِمًا أكرَمَهُ، وهذا بَيّنٌ في اللغةِ، وقد علمنا أنه تعالى لا يُوصفُ بأنه أحكمَ هذه الآياتِ المحكماتِ من حيثُ تكلَّمَ بها فقط؛ لأنَّ المتشابهَ كالمحكمِ في ذلك، وفي سائرِ ما يرجعُ إلى جنسِهِ وصفتِهِ، فيجبُ أنْ يكونَ المرادُ بذلك أنه أحكمَ المرادَ به، بأنْ جعلَه على صفةٍ مخصوصةٍ لكونه عليها تأثيرٌ في المراد، وقد علمنا أن الصفةَ التي تُؤثّر

---

(١) لسان العرب – لابن منظور (١٣/ ٥٠٣) بتصرف يسير، دار صادر – بيروت، ط٣ – ١٤١٤هـ.

(٢) المحكم والمتشابه في القرآن الكريم – أ.د/ إبراهيم خليفة (١/ ١٨٤).

(٣) جامع البيان في تأويل القرآن – لابن كثير – ت أحمد محمد شاكر (٦/ ١٧٧) مؤسسة الرسالة، ط١ – ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

(٤) البحر المحيط في التفسير – لابن حيان – ت صدقي محمد جميل (٣/ ٢٢) دار الفكر – بيروت، ١٤٢٠هـ.

في المراد هي أن توقعَه على وجهٍ لا يحتملُ إلا ذلك المراد في أصلِ اللغة، أو بالتعارفِ، أو بشواهدِ العقلِ، فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكونَ محكمًا، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، ونحو قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٤٤]، إلى مَا شَاكَلَه.

فأمَّا المتشابهُ فهو الذي جعلَه ﷻ على صفةٍ تشتبهُ على السامعِ لكونِهِ عليها المراد به من حيثُ خَرَجَ ظاهرُه عن أن يَدُلَّ على المرادِ به، لشيءٍ يَرجِعُ إلى اللغةِ أو التعارفِ، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٥٧]، إلى مَا شَاكَلَهُ.

لأنَّ ظاهرَه يقتضي ما عَلِمْنَاه محالًا، فالمرادُ به مُشتبهٌ ويحتاجُ في معرفتِهِ إلى الرجوعِ إلى غيرِهِ من المحكماتِ، وهذا هو حقيقةُ المحكمِ والمتشابه، واللغةُ شاهدةٌ بصحةِ ما ذكرناه فيهما»[١].

أما إمامُ الحرمين فذكرَ أنَّ اللغةَ وحدَها لا تَرُدُّ المتشابهَ إلى المحكمِ؛ بل لا بُدَّ من أن يقترنَ بأمارةٍ أخرى تَرُدُّهُ إلى المحكمِ، حيثُ قال كما ذكره الزُّرْقانيُّ في مناهِلِهِ: «إنَّ المحكمَ هو السديدُ النظمِ والترتيبِ الذي يُفضِي إلى إثارةِ المعنى المستقيم من غيرِ مناف، أمَّا المتشابهُ فهو الذي لا يُحيطُ العلمُ بمعناهُ المطلوب من حيثُ اللغةُ إلا أنْ تقترنَ به أمارةٌ أو قرينةٌ، ويندرجُ المشتركُ في المتشابهِ بهذا المعنى، وهو منسوبٌ إلى إمامِ الحرمين»[٢].

هذا بينما الإمامُ الغزاليُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ جَذَمَ في المستصفى بأنَّ الصَّحِيحَ رجوعُ المُحْكَمِ إلى أحدِ مَعْنَيَيْنِ؛ أقربُهما إلى الصوابِ هو ما ذكره أولًا مِنْ أنَّ المحكمَ هو: «المَكْشُوفُ المَعْنَى الَّذِي لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ إِشْكَالٌ وَاحْتِمَالٌ، وَالمُتَشَابِهُ مَا تَعَارَضَ فِيهِ الِاحْتِمَالُ»[٣].

كما ذكرَ الآمديُّ في أحدِ قولين رَجَّحَهُمَا: «أَنَّ المُحْكَمَ مَا ظَهَرَ مَعْنَاهُ، وَانْكَشَفَ كَشْفًا يُزِيلُ الْإِشْكَالَ وَيَرْفَعُ الِاحْتِمَالَ، وَهُوَ مَوْجُودٌ فِي كَلَامِ اللهِ تَعَالَى، وَالمُتَشَابِهُ المُقَابِلُ لَهُ مَا تَعَارَضَ فِيهِ الِاحْتِمَالُ:

---

(١) متشابه القرآن - للقاضي عبد الجبار - ت د/ عدنان محمد زرزور (١/ ٩٠) القسم الأول - جامعة دمشق، دار التراث - القاهرة.

(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن - لمحمد عبد العظيم الزُّرْقاني (٢/ ٢٧٣) مطبعة الحلبي، ط٣.

(٣) المستصفى - لأبي حامد الغزالي - ت محمد عبد السلام عبد الشافي (١/ ٨٥) دار الكتب العلمية، ط١ - ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

إِمَّا بِجِهَةِ التَّسَاوِي كَالْأَلْفَاظِ الْمُجْمَلَةِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، لِاحْتِمَالِهِ زَمَنَ الْحَيْضِ وَالطُّهْرِ عَلَى السَّوِيَّةِ، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، لِتَرَدُّدِهِ بَيْنَ الزَّوْجِ وَالْوَلِيِّ، وَقَوْلِهِ: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]، لِتَرَدُّدِهِ بَيْنَ اللَّمْسِ بِالْيَدِ وَالْوَطْءِ.

أَوْ لَا عَلَى جِهَةِ التَّسَاوِي كَالْأَسْمَاءِ الْمَجَازِيَّةِ، وَمَا ظَاهِرُهُ مُوهِمٌ لِلتَّشْبِيهِ، وَهُوَ مُفْتَقِرٌ إِلَى تَأْوِيلٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩]، ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١]، ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥]، ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]، ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، وَنَحْوِهِ مِنَ الْكِنَايَاتِ وَالِاسْتِعَارَاتِ الْمُؤَوَّلَةِ بِتَأْوِيلَاتٍ مُنَاسِبَةٍ لِأَفْهَامِ الْعَرَبِ، وَإِنَّمَا سُمِّيَ مُتَشَابِهًا لِاشْتِبَاهِ مَعْنَاهُ عَلَى السَّامِعِ، وَهَذَا أَيْضًا مَوْجُودٌ فِي كَلَامِ اللهِ تَعَالَى»[1].

وأخيرًا ذَكَرَ الإمامُ الفخرُ الرازيُّ كلامًا مُطَوَّلًا في بيانِ حَدِّ المحكمِ والمتشابهِ، لخصة شيخُنا الأستاذُ الدكتورُ/ إبراهيمُ خليفة رَحِمَهُ اللهُ بقوله: «وخلاصةُ هذا القولِ أَنَّ المحكمَ ما كان راجحَ الدلالةِ على معناه بنفسِهِ، احتمل مرجوحًا كالظاهرِ أو لم يحتملْ كالنصِّ، والمتشابهُ ما ليس كذلك؛ أي: ما كان غيرَ راجحِ الدلالةِ بنفسِه، مرجوحًا كان كالمؤول، أو مستوي الدلالةِ كالـمُجْمَلِ، وهو كلامٌ سديدٌ؛ لأنَّ مدارَ الإحكامِ على ما تُفْهِمُهُ الآيةُ الكريمةُ نفسُها، إنما هو على الوضوحِ والتَعَاصِي على الزائغ، وكذلك شأنُ النصِّ والظاهرِ اللذين جُعِلَ الـمُحْكَمُ هو القدرُ المشتركُ بينهما، وأنَّ مَدَارَ التشابهِ حسبما صَرَّحْتُ على كَوْنِ الكلامِ خفيًا وَمُتْبَعًا للزائغِ يَبتغي به الفِتْنَةَ»[2].

وبعدُ فهذه هي أقربُ الأقوالِ في تحديدِ مفهومِ المتشابه، وإليها ذهب الدكتورُ إبراهيمُ خليفة رَحِمَهُ اللهُ في كتابِهِ المحكمِ والمتشابهِ كما أشرتُ مِنْ قَبْلُ.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام - للثعلبي - ت عبد الرزاق عفيفي (١/ ١٦٦) المكتب الإسلامي - بيروت، دمشق.

(٢) المحكم والمتشابه في القرآن الكريم - أ.د/ إبراهيم خليفة (١/ ١٩٥).

وبالنظرِ تجدُ أنَّ جميعَ هذه الأقوالِ بينها رابطٌ يجمعُها، هذا الرابطُ نستطيعُ أنْ نُوضحَهُ من خلالِ هذا التأصيلِ للنصِّ الشرعيِّ: فالنصُّ الشرعيُّ قرآنًا كان أو سنة له ثبوتٌ وله دِلالةٌ، وكلٌّ منهما قد تكونُ دلالتُهُ قطعيةٌ أو ظنيةٌ.

فإذا قارنا بينَ القرآنِ والسنةِ من حيثُ القطعيةُ أو الظنيةُ تَبَيَّنَ لنا كما قال الشيخُ مَنَّاعُ القَطَّانُ: «إنَّ القرآنَ كُلَّهُ قطعيُّ الثبوتِ، ومنه ما هو قطعيُّ الدلالةِ، ومنه ما هو ظنيُّ الدلالةِ، أما السنةُ فمنها ما هو قطعيُ الثبوتِ، ومنها ما هو ظنيُّ الثبوتِ، وكلٌّ واحدٍ منهما قد يكونُ قطعيَّ الدلالةِ وقد يكونُ ظنيَّ الدلالةِ»(1).

وبهذا التأصيلِ الموجزِ تجدُ أنَّ جميعَ هذه الأقوالِ الثمانيةِ جميعِها تخرجُ من تلك المشكاةِ، فما كانَ قطعيَّ الدلالةِ فهو المحكمُ، وما كانَ ظنيَّ الدلالةِ فهو المتشابهُ.

٢- أبرزُ الأقوالِ التي كَثُرَتْ الاعتراضاتُ عليها:

في هذا المقامِ سنعرضُ إجمالًا لبعضٍ من تلك الأمثلةِ التي عَدَّهَا البعضُ من المتشابهِ، ونظرًا لضيقِ المقامِ لن نقومَ بمناقشتِها كُلِّها، إنما سنناقشُ الأبرزَ منها والأهمَّ عندَ الحديثِ عن منهجيةِ تعاملِ العلماءِ مع المتشابهِ.

وحتى لا نُكثرَ مِنْ نُقُولِ تلك الأمثلةِ سأكتفي بما ذكرَه الأستاذُ الدكتورُ/ عبدُ الغنيِّ عَوَض الراجحيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ في بحثِه حَوْلَ المحكمِ والمتشابه، حيثُ جَمَعَ جُلَّ الأقوالِ التي كَثُرَتْ الاعتراضاتُ عليها، وأَفَادَنَا بعد ذكرِها تعليقًا دقيقًا حَرَّرَ فيه مَحَلَّ النِّزَاعِ، واقتربَ به إلى تحديدِ مفهومِ التشابهِ، وبهذا نكونُ قد اقتربنا من تحديدِ مفهومِ المتشابهِ بذكرِ الأقربِ للصوابِ أولًا، ثم بذكرِ الأبعدِ عن كونه من المتشابه ثانيًا، **فقال رَحِمَهُ اللَّهُ**: «مِمَّا سَبَقَ بيانُه مِنَ المكررِ وغيرِ المكررِ، أو المنسوخِ وغيرِ المنسوخِ، أو القَصَصِ والأمثالِ، والحلالِ والحرامِ، وما في لفظِه غرابةٌ أو اشتراكٌ، أو تقديمٌ وتأخيرٌ، أو عُمومٌ وخُصوصٌ، أو زمانٌ ومكانٌ، أو فواتحُ، أو أسبابُ نزولِ السورِ، وما شَاكَلَ ذلك فهو توسعٌ وَتَسَاهُلٌ، وجريٌ وَرَاءَ ما تُشْتَمُّ منه رائحةُ اشتباهٍ كان كأيِّ شيءٍ صَعْبٍ، أو احتاجَ إلى مُجَرَّدِ بحثٍ وإعمالِ فِكْرٍ، هو عِندَهُم منَ المتشابهِ المقصودِ بالآيةِ الكريمةِ.

(1) تاريخ التشريع الإسلامي - لمناع بن خليل القطان (١/ ٨١) مكتبة وهبة، ط٥ - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

وَفَوْقَ أنَّ هذه الأقوالَ السابقُ ذكرُها في تعريفِ المحكمِ والمتشابهِ وبيانِ مظاهرِه، لا تَتَمَشَّى مع الآيةِ الكريمةِ وما فيها من تقابلٍ بينَ المحكمِ والمتشابهِ، وَمَا انْبَنَى عليها مِنَ الخِلافِ في إدراكِ المتشابهِ أو لا، فإننا نرى هذه الأنواعَ السابقُ ذكرُها قد أخذت بما فيها من المسائلِ والمباحث ألقابًا علميةً أخرى مُستقلة بأبوابها، كأقسامِ القرآنِ وأمثالِه، وَقَصَصِهِ، وعَامِّهِ، وخَاصِّهِ، ونَاسِخِهِ، ومَنْسُوخِهِ، وأسبابِ نزولِه، ونحوِ ذلك.

فَالأَوْلَى عِنْدِي: أنْ يُنْأَى بأمثالِ هذه المباحثِ، مِنْ أنْ تكونَ مرادةَ الآيةِ، أو مقصودةَ المتشابهِ الـمُقابَـلِ بالمحكمِ، وحينما تُسَمَّى تساهلًا بالمتشابهِ، يكونُ المقصودُ بما فيها من الحاجةِ إلى الفهمِ والبحثِ، وبهذا تخلصُ الحقيقةُ العرفيةُ لمتشابهِ الصفاتِ أو مَا يُقاربُهُ»(1).

وبعدُ، فما ذكره الشيخُ الراجحي رَحِمَهُ اللهُ نُسَلِّمُ له به كُلَّهُ، إلا أننا سنزيدُ لمثالِ الفواتحِ ومتشابهِ الصفاتِ شيئًا من التفصيلِ.

وبعدَ ذِكْرِ الأقوالِ الأقربِ للصوابِ، والأبعدِ عَنْهُ، نذكرُ بعضًا من تلك الأقوالِ التي اختلف العلماءُ حَوْلَهَا اختلافًا كبيرًا، احتاجتْ معه إلى أن نزيدَها تحقيقًا ومناقشةً.

منها ما ذكرَهُ شيخُ المفسرين في تفسيرِه، حيثُ قالَ: «وقال آخرون: بل "المحكمُ"من آي القرآنِ: ما عَرَفَ العلماءُ تأويلَهُ، وفهموا معناه وتفسيرَه، و"المتشابهُ": ما لم يكنْ لأحدٍ إلى علمِهِ سبيلٌ، مما استأثَرَ اللهُ بعلمِه دُونَ خَلقِهِ، وذلك نحو الخبر عن وقتِ مَخْرَجِ عيسى ابنِ مريمَ، ووقتِ طُلوعِ الشمسِ مِنْ مغربِها، وقيامِ الساعةِ، وفناءِ الدنيا، وما أشبه ذلك، فإن ذلك لا يعلمُهُ أحدٌ.

وقالوا: إنما سَمَّى اللهُ مِنْ آيِ الكتابِ"المتشابه"، الحروفَ المقطّعة التي في أوائلِ بعضِ سورِ القرآنِ، من نحو"الم" و"المص"، و"المر"، و"الر"، وما أشبه ذلك؛ لأنهنَّ مُتشابهاتٌ في الألفاظِ، وموافقاتُ حروفِ حِسَابِ الجمَّلِ. وكان قومٌ من اليهودِ على عهدِ رسولِ اللهِ ﷺ طَمِعوا أن يُدركوا مِنْ قِبَلِهَا معرفةَ مدّةَ الإسلامِ

(1) المحكم والمتشابه من القرآن - لفضيلة الأستاذ الدكتور/ عبد الغني عوض الراجحي - أستاذ التفسير وعلوم القرآن بكلية أصول الدين – أعمال المؤتمر السادس (٤/ ٦٧).

وأهلِهِ، ويعلموا نهايةَ أُكْلِ محمدٍ وأمتِهِ، فأكْذَبَ اللهُ أحدوثتَهم بذلِك، وأعلمَهم أنّ ما ابتغوا عَلمَهُ من ذلك من قِبَلِ هذه الحروفِ المتشابهةِ لا يدركونَهُ ولا مِنْ قِبَلِ غيرِها، وأنَّ ذلك لا يعلمُهُ إلا اللهُ»[1].

وبهذا فالأمثلةُ التي على المتشابهِ، والتي سنزيدُها شيئًا من التحقيقِ والمناقشةِ عِنْدَ بيانِ منهجيةِ العلماءِ في التعاملِ مع النصِّ المتشابهِ، تتمثلُ في الآتي:

١- ما استأثرَ اللهُ بعلمِهِ دُونَ خلقِهِ، من نحوِ الخبرِ عن وقتِ مَخْرجِ عيسى ابنِ مريمَ، ووقتِ طُلوعِ الشمسِ، وقيامِ الساعةِ، وفناءِ الدنيا، وما أشبه ذلك.

٢- الحروفِ المقطّعة.

٣- متشابهِ الصفاتِ.

وأخيرًا، ونحنُ في خِضَمِّ تحريرِ مفهومِ المتشابهِ - وحتى لا يفوتُنَا شيءٌ منها غالبًا - نُعَرِّجُ على محاولةِ الراغبِ الأصفهانيِّ لِلَمِّ شَمْلِ المتفرقِ في المتشابهِ، وإحكامِ أصولِهِ، حتى قال عنها الشيخُ الراجحيُّ: «ونُحِبُّ أن نقولَ: إنَّ عمدةَ الكاتبين في ذلك كلِّهِ إنما هو الراغبُ الأصفهانيُّ في كتابِ مفرداتِ القرآنِ»[2].

حيث قال الأصفهاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمُتَشَابِهُ من القرآنِ: ما أُشْكِلَ تفسيرُهُ لمشابهتِهِ بغيرِهِ، إمّا مِنْ حيثُ اللّفظُ، أو مِنْ حيثُ المعنى، فقال الفقهاءُ: المُتَشَابِهُ: ما لا يُنْبِئُ ظاهرُه عنْ مرادِهِ، وحقيقةُ ذلك أنّ الآياتِ عند اعتبارِ بعضِها ببعضٍ ثلاثةُ أضربٍ: محكمٌ على الإطلاقِ، ومُتَشَابِهٌ على الإطلاقِ، ومحكمٌ مِنْ وجهٍ متشابهٌ من وجهٍ، فالمتشابهُ في الجملةِ ثلاثةُ أضربٍ: متشابهٌ من جِهَةِ اللّفظِ فقط، ومتشابهٌ من جهةِ المعنى فقط، ومتشابهٌ من جهتِهما.

والمتشابهُ من جهةِ اللّفظِ ضربان؛ أحدُهما/ يرجعُ إلى الألفاظِ المفردةِ، وذلك إمّا من جهةِ غرابتِهِ نحو: الأَبِّ، ويَزِفّون، وإمّا من جهةِ مشاركةٍ في اللّفظِ كاليدِ والعينِ. **والثاني/** يرجعُ إلى جملةِ الكلامِ المركّبِ، وذلك ثلاثةُ أضربٍ:

---

(١) تفسير الطبري (٦/ ١٧٩).

(٢) المحكم والمتشابه من القرآن – أ.د/ عبد الغني عوض الراجحي (٤/ ٦٦).

ضربٌ لاختصارِ الكلامِ نحو: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣].

وضربٌ لبسطِ الكلامِ نحو: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١]، لأنه لو قيل: ليس مثلُه شيءٌ كان أظهرَ للسامعِ.

وضربٌ لنظمِ الكلامِ نحو: ﴿أَنزَلَ عَلَىٰ عَبۡدِهِ ٱلۡكِتَٰبَ وَلَمۡ يَجۡعَل لَّهُۥ عِوَجَاۜ ١ قَيِّمٗا﴾ [الكهف: ١، ٢]، تقديرُه: الكتابُ قيِّمًا ولم يجعلْ له عوجًا، وقوله: ﴿وَلَوۡلَا رِجَالٞ مُّؤۡمِنُونَ﴾ إلى قوله: ﴿لَوۡ تَزَيَّلُواْ﴾ [الفتح: ٢٥].

والمتشابهُ من جهةِ المعنى: أوصافُ اللهِ تعالى، وأوصافُ يومِ القيامةِ، فإنّ تلك الصّفاتِ لا تَتَصوّرُ لنا؛ إذ كان لا يَحْصُلُ في نفوسِنا صورةُ مَا لمْ نَحُسُّهُ، أو لم يكن من جنسِ ما نحسُّهُ.

والمتشابهُ من جهةِ المعنى واللّفظِ جميعًا خمسةُ أضربٍ:

الأوّلُ/ من جهة الكمّيّةِ، كالعمومِ والخصوصِ، نحو: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

والثاني/ من جهةِ الكيفيّةِ كالوجوبِ والنّدبِ، نحو: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣].

والثالثُ/ من جهةِ الزّمانِ كالنّاسخِ والمنسوخِ، نحو: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

والرّابعُ/ من جهةِ المكانِ والأمورِ الّتي نزلت فيها، نحو: ﴿وَلَيۡسَ ٱلۡبِرُّ بِأَن تَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩]، وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ﴾ [التوبة: ٣٧]، فإنَّ مَنْ لا يعرفُ عادتَهم في الجاهليّةِ يتعذّر عليه معرفةُ تفسيرِ هذه الآيةِ.

والخامسُ/ من جهةِ الشّروطِ التي بها يصحُّ الفعلُ، أو يَفْسَدُ، كشروطِ الصلاةِ والنكاح.

وهذه الجملةُ إذا تُصُوِّرَتْ عُلِمَ أنَّ كلَّ ما ذكرَهُ المفسّرون في تفسيرِ المتشابهِ لا يخرجُ عن هذه التقاسيمِ، نحو قولِ مَنْ قَالَ: المتشابه ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: ١]، وقولُ قتادةَ: المحكمُ: النّاسخُ، والمُتَشَابِهُ: المنسوخ، وقولُ الأصمِّ: «المحكمُ: ما أجمعَ على تأويلِهِ، والمُتَشَابِهُ: ما اخْتَلِفَ فيه. ثمّ جميعُ المتشابهِ على ثلاثةِ أضربٍ: ضربٌ لا سبيلَ للوقوفِ عليه، كوقتِ السّاعةِ، وخروجِ دابّةِ الأرضِ، وكيفيّةِ الدّابّةِ ونحو ذلك. وضربٌ للإنسانِ

سبيلٌ إلى معرفتِهِ، كالألفاظِ الغريبةِ والأحكامِ الغلقةِ. وضربٌ متردّدٌ بين الأمرين يجوزُ أن يختصَّ بمعرفةِ حقيقتِهِ بعضُ الرّاسخين في العلمِ، وَيَخْفَى على مَنْ دُونَهم»[1].

ولنْ نُعَلِّقَ على كلامِ الراغبِ؛ إذ ببيانِ وتحقيقِ ومناقشةِ الأقوالِ الأخرى نكونُ قد رَدَدْنَا عليه، لكن نحكمُ على محاولتِهِ هذه إجمالًا بأنَّ فيها تكلفًا، ولا تُعَدُّ حدًا للمتشابهِ؛ إذ أَدْخَلَ فيهِ ما ليس منه، كما سَنَرَى عِنْدَ المناقشةِ في المبحثِ الثاني.

وأنقلُ تعليقَ شيخِنا الأستاذِ الدكتورِ/ إبراهيمَ خليفة، عليه بقوله: «وأقولُ: قَدْ تَوَسَّعَ الشيخُ هنا في معنى التشابهِ توسعًا لا ينبغي، وأخطأَ خطًا لا يَخْفَى على ذي بصيرةٍ حِينَ حَاوَلَ تصويبَ ما بُيِّنَ فيما سَلَفَ فَسَادُهُ لذي عينين»[2].

*****

المبحثُ الثاني

منهجيّةُ التعاملِ مع النصِّ المتشابهِ

بعدَ بيانِ اختلافِ العلماءِ وتعددِ اتجاهاتِهم وتضاربِها في بيانِ إطلاقاتِ المحكمِ والمتشابهِ، تَرَتَّبَ على هذا: الاختلافُ في منهجيةِ التعاملِ معها.

والسببُ في هذا: أنَّ القرآنَ الكريم عندما تعرَّضَ لبيانِ المحكمِ والمتشابهِ في القرآنِ الكريمِ ذكرَ ثلاثَ آياتٍ في وصفِ القرآنِ الكريمِ.

فأولُها/ وَصْفُ القرآنِ الكريمِ كلِّهِ بالمحكمِ، وذلك في قولهِ تعالى في [سورةِ هود: ١]: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾.

---

(١) المفردات في غريب القرآن - للراغب الأصفهانى - ت صفوان عدنان الداودي (١/ ٤٤٣) دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت، ط١ - ١٤١٢هـ.

(٢) المحكم والمتشابه في القرآن الكريم - أ.د/ إبراهيم خليفة (١/ ٢٢٣).

وثانيها/ وَصْفُهُ كُلُّهُ بالمتشابهِ، وذلك في قولِهِ تعالى في [سورةِ الزمر: ٢٣]: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾.

وثالثُها/ وَصْفُ بعضِهِ بالمحكمِ والآخرِ بالمتشابهِ، وذلك في قولِهِ تعالى في [سورةِ آل عمران: ٧]: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾.

وهنا تَوَهَّمَ البعضُ أنَّ هناك تعارضًا بينَ الثلاثِ آياتٍ؛ إذ كيفَ يجتمعُ وصفان نقيضان لموصوفٍ واحدٍ؟!

وهنا كانت منهجيةُ التعاملِ مَعَ المحكمِ والمتشابهِ لها شِقَّان:

منهجيةٌ عامةٌ لرفعِ ما أوْهَمَ التعارضَ بين الآيتين الأولتين، ومنهجيةٌ خاصةٌ تعاملَتْ مع الإحكامِ والتشابهِ اللذين هما بعضانِ للقرآنِ الكريمِ.

فالمنهجيةُ العامةُ: التي رَفَعَتْ مَا أوْهَمَ التعارضَ بينَ الآيتين الأولتين، نقلَهَا السيوطيُّ في إتقانِهِ – وهي أحدُ الوجهين في دَفْعِ هذا التعارضِ؛ حيثُ قالَ:

«وَالْجَوَابُ عَنِ الْآيَتَيْنِ أَنَّ الْمُرَادَ بِإِحْكَامِهِ إِتْقَانُهُ وَعَدَمُ تَطَرُّقِ النَّقْصِ وَالِاخْتِلَافِ إِلَيْه، وَبِتَشَابُهِهِ كَوْنُهُ يُشْبِهُ بَعْضُهُ بَعْضًا فِي الْحَقِّ وَالصِّدْقِ وَالْإِعْجَازِ»[1].

وهذا ما ذَهَبَ إليه الإمامُ الزمخشريُّ في تفسيرِهِ؛ حيثُ قالَ: «ومُتَشابِهًا مطلقٌ في مشابهةِ بعضهِ بعضًا، فكان متناولًا لتشابهِ معانيهِ في الصِحَّةِ والإحكامِ، والبناءِ على الحقِّ والصدقِ ومنفعةِ الخلقِ، وتناسبِ ألفاظهِ وتناصفِها في التخيرِ والإصابةِ، وتجاوبِ نظمِهِ وتأليفِهِ في الإعجازِ والتبكيتِ»[2].

ومَا ذَهَبَ إليه الإمامُ الزمخشريُّ هو عينُ ما رَجَّحَهُ شيخُنا الأستاذُ الدكتورُ/ إبراهيمُ خليفة رَحِمَهُ اللهُ – وإن كان قد تَوَقَّفَ في قضيةِ التشابهِ في الإعجازِ[3] **– ثمَّ عَلَّقَ عليه بقولِه**: «وبهذا الذي اخترناه وأثبتنا صحتَه تفسيرًا للإحكامِ في آيةِ هودٍ، والتشابهِ في آيةِ الزمر، يتجلى أنَّ كلًا منهما نعتُ كمالٍ للقرآنِ جميعًا، وأنه ليس

(١) الإتقان في علوم القرآن – لجلال الدين السيوطي – ت محمد أبو الفضل إبراهيم (٣/٣) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

(٢) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل – للزمخشري (٤/ ١٢٣) دار الكتاب العربي – بيروت، ط٣ - ١٤٠٧هـ.

(٣) سيتضح هذا عند مناقشة القول بأن الأحرف المقطعة في أوائل السور لا يعلم معناها إلا الله، وذلك عند التشابه في المنهجية الخاصة.

بينهما أدنى قدر من التضادِ بحيثُ يقتضي الاتصافُ بأحدِهما التجردَ من الآخرِ؛ بل في اجتماعِهما شاهدُ حِقِّيَّةِ القرآنِ وكمالِهِ، وآيةُ أَنَّهُ تنزيلُ ربِّ العالمين، فإنَّ القرآنَ كلَّهُ مُحكمٌ بالمعنى الذي قررناه، لا تخرجُ كلمةٌ من نظمِهِ الكريمِ عن تلك الدرجةِ القصوى من الكمالِ، فإنْ خَطَرَ بالبالِ شيءٌ من ذلك الخروجِ فهذا نعتُ التشابهِ يدفعُ في صدرِه أشدَّ الدفعِ وأبلغَهُ، وينطقُ في صراحةٍ سافرةٍ بأنَّ مَا نصَّ عليه من جِمَاعِ الكمالاتِ لهذا القرآنِ ثابتٌ لجميعِ أبعاضِهِ لا يُعَرَّى أَيُّهَا مِنْ ذلك، من حيثُ كانت متشابهةً غيرَ متخالفةٍ، وحاشى كلامًا نزلَهُ اللهُ أحسنَ الحديثِ أنْ يَتَنَافَى نظمُهُ، أو يتخالفَ معناهُ، أو تتناقضَ غَايتُهُ، فَصَدَقَ الذي أَنْزَلَ فِيهِ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، والله أعلم»(١).

وبهذا فَلا تعارضَ بينَ آيتي هود والزمر، وتبقى الآيةُ مناطَ الدراسةِ وهي آيةُ آل عمران القاضيةُ بأنَّ بعضَ القرآنِ محكمٌ وبعضَه متشابهٌ، وهذا ما ذَهَبَ إليه الإمامُ السيوطيُّ في إتقانِهِ، حيثُ قالَ: «وقد حَكَى ابنُ حبيبٍ النيسابوريُّ في المسألةِ ثلاثةُ أقوالٍ:

أحدُها/ أنَّ القرآنَ كلَّهُ محكمٌ لقولِه تَعَالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١].

الثاني/ كُلَّهُ متشابهٌ لقولِهِ تَعَالى: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣].

الثالثُ/ وهو الصحيحُ، انقسامُه إلى محكمٍ ومتشابهٍ للآيةِ المصدَّرِ بها».

وأما المنهجيةُ الخاصةُ؛ ففيها مسلكان:

المسلكُ الأولُ/ إشراكُ الراسخين في العلمِ في عِلْمِ المتشابهِ.

المسلكُ الثاني/ عدمُ إشراكِهم، وجعلُ المتشابهِ لا يعلمُه إلا الله.

وهذه المنهجيةُ – في الحقيقةِ – سببُها: الاختلافُ في تحديدِ مفهومِ التشابهِ.

١ – فَمَنْ جَعَلَ مفهومَ التشابهِ على نحوِ ما ذكرناهُ من الأقوالِ الثمانيةِ الأقربِ للصحةِ، حَسْبَ ما نقلتُه مِنْ أقوالِ المحققين، أو حتى في الأقوالِ الأبعدِ عن الصوابِ، كما نقلتُه عن الشيخ الراجحي:

فهنا كان المنهجُ الأصوبُ فيه إشراكَ الراسخين في العلمِ في معرفةِ تأويلِهِ، ومِنْ ثَمَّ تكونُ الواوُ في قولِهِ: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، عاطفةً على مَا قَبْلَهَا.

---

(١) المحكم والمتشابه في القرآن الكريم – أ.د/ إبراهيم خليفة (١/ ٥٢).

والحكمةُ من إشراكِ الراسخين في علمِ المتشابهِ حينئذٍ ما أشارَ إليه ابنُ قتيبةَ بقولِهِ:

«وَلَسْنَا مِمَّنْ يَزْعُمُ: أنّ المتشابهَ في القرآنِ لا يعلمُهُ الراسخون في العلمِ، وهذا غلطٌ من متأوّليهِ على اللّغةِ والمعنى. ولمْ يُنْزِلْ اللهُ شيئًا من القرآنِ إلا لينفعَ به عبادَه، ويدلُّ به على مَعْنىً أَرَادَهُ. فلو كانَ المتشابهُ لا يعلمُهُ غيرُهُ لَلَزِمَنَا للطّاعنِ مَقَالٌ، وَتَعَلَّقَ علينا بَعِلّةٍ. وهل يجوزُ لأحدٍ أنْ يقولَ: إنَّ رسولَ اللهِ ﷺ لم يكن يعرفُ المتشابهَ؟

وإذا جازَ أنْ يعرفَهُ مَعَ قولِ اللهِ تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]، جَازَ أنْ يعرفه الرّبّانيون مِنْ صحابتِه، فَقَدْ عَلَّمَ عليًّا التفسيرَ، وَدَعَا لابنِ عباسٍ فقال: «**اللهم علّمه التأويل، وفقّهه في الدين**».

ولوْ لمْ يكن للراسخين في العلمِ حظٌ في المتشابهِ إلا أن يقولوا: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧]، لم يكن للراسخين فضلٌ على المتعلمين؛ بل على جهلةِ المسلمين؛ لأنهم جميعًا يقولون: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾.

وبعدُ: فإنّا لم نرَ المفسرين توقّفوا عن شيءٍ من القرآنِ فقالوا: هذا متشابهٌ لا يعلمُه إلا الله؛ بل أمرّوه كلَّه على التفسيرِ، حتى فسروا (الحروف المقطّعة) في أوائلِ السّور، مثل: ﴿الٓرۚ﴾، و﴿حمٓ﴾، و﴿طه﴾، وأشباه ذلك. وسَتَرَى ذلك في الحروفِ المشكلة، إنْ شاءَ اللهُ تَعَالَى.

فإنْ قالَ قائلٌ: كيف يجوزُ في اللغةِ أنْ يعلمَهُ الراسخون في العلمِ، واللهُ تعالى يقول: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]، وأنتَ إذا أشركتَ الراسخين في العلمِ انقطعوا عن ﴿يَقُولُونَ﴾، وليست هاهنا واوُ نسقٍ تُوجِبُ للراسخين فعلين، وهذا مذهبُ كثيرٍ من النحويين في هذه الآيةِ، وَمِنْ جهتِهِ غَلَطَ قومٌ مِنَ المتأوّلينَ؟

قلنا له: إن ﴿يَقُولُونَ﴾ هاهنا في معنى الحالِ، كأنه قال: الرّاسخون في العلم قائلين: آمنا به، ومثلُه في الكلامِ: لا يأتيك إلا عبدُ الله، وزيدٌ يقولُ: أنا مسرورٌ بزيارتِك، يريد: لا يأتيك إلا عبدُ اللهِ وزيدٌ قائلًا: أنا مسرورٌ بزيارتِك»[1].

ومما يُـؤَكِّدُ هذا ما أخرجه ابنُ المنذرِ من طريقِ مجاهد عن ابنِ عباسٍ في قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ قال: «أنا ممن يعلمُ تأويلَه»[2].

كذا ما أخرجَهُ ابنُ أبي حاتمٍ بسندِه عن الضَحَّاكِ، قالَ: «الراسخون في العلمِ يعلمون تأويلَه، ولو لم يعلموا تأويلَه لم يعلموا ناسخَه من منسوخِه ولا حلالَه من حرامِهِ ولا محكمَهُ من متشابهِهِ»[3].

واختار هذا القولَ الإمامُ النوويُّ رَحِمَهُ اللهُ وذكرَ أَنَّهُ الأصَحُّ، فقالَ: «وَالْأَصَحُّ الْأَوَّلُ وَأَنَّ الرَّاسِخِينَ يَعْلَمُونَهُ؛ لِأَنَّهُ يَبْعُدُ أَنْ يُخَاطِبَ اللهُ عِبَادَهُ بِمَا لَا سَبِيلَ لِأَحَدٍ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى مَعْرِفَتِهِ، وَقَدْ اتَّفَقَ أَصْحَابُنَا وَغَيْرُهُمْ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ عَلَى أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَتَكَلَّمَ اللهُ تَعَالَى بِمَا لَا يُفِيدُ وَاللهُ أَعْلَمُ»[4].

٢- أَمَا مَنْ جَعَلَ مفهومَ التشابهِ متعلقًا بالأمورِ الغيبيةِ ونحوِه مِمَّا أخرْنَا مناقشتَه من الأمورِ الثلاثِ، فهذه تحتاجُ إلى مزيدِ تحقيقٍ ومناقشةٍ على النحو التالي:

فَمَنْ ذَهَبَ إلى أنَّ المتشابهَ ما استأثَرَ اللهُ بعلمِهِ دُونَ خلقِهِ، مِنْ نَحْوِ الخبرِ عن وقتِ مَخْرَجِ عيسى ابنِ مريمَ، ووقتِ طُلوعِ الشمسِ، وقيامِ الساعةِ، وفناءِ الدنيا، وما أشبه ذلك:

فالحقُّ في تلك المسألةِ أنَّ هناك – كما أشرتُ مِنْ قَبْلُ – خلطًا بينَ المثالِ والمقال، فَمَنْ يقرأُ الساعةَ في القرآنِ مثلًا، لا ينصرفُ ذهنُه إلا إلى يومِ القيامةِ، وبهذا فالحقُّ خاطبَنَا بكلامٍ مفهومٍ قاطعِ الدلالةِ لا يحتملُ إلا معنى واحدًا، فلا اشتباهَ علينا بَيْنَ قِيَامَةٍ وأخرَى، إذن.. لا تشابه البتةَ مِنْ هذه الجهةِ.

---

(١) تأويل مشكل القرآن – لابن قتيبة – ت إبراهيم شمس الدين (١/ ٦٧) بتصرف يسير، دار الكتب العلمية – بيروت.

(٢) كتاب تفسير القرآن – لابن المنذر النيسابوري – قدم له أ.د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي – تحقيق وتعليق: د/ سعد بن محمد السعد (رقم٢٥٨) (١/ ١٣٢) دار المآثر – المدينة النبوية، ط١ – ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢ م.

(٣) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم الرازي – ت أسعد محمد الطيب (رقم٣٢٠٩) (٢/ ٥٩٩) مكتبة نزار مصطفى الباز – المملكة العربية السعودية، ط٣ – ١٤١٩هـ.

(٤) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج – للنووي (١٦/ ٢١٨) دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٢ – ١٣٩٢هـ.

أمَّا كونُ اللهِ أخفى عَنَّا وقتَها فهذا ليس بالأمرِ المتشابهِ علينا وذلك لأمرين:

أولهُما/ ما ذكره شيخُنا الأستاذُ الدكتورُ/ إبراهيمُ خليفة رَحِمَهُ اللهُ مُعلقًا على هذا القولِ بأنَّه: «مردودٌ؛ لأنَّ هذه الأشياءَ ليستْ من القرآنِ أصلًا حتى نحكمَ عليها بأنَّها من المتشابهِ أو المحكمِ وإنْ كانت مما استأثرَ اللهُ بعلمِه»[1].

ثانيهما/ أنَّ الحقَّ سُبْحَانَهُ صَرَّحَ بأنَّ المخفي عنا هو وقتُها، كما قالَ سُبْحَانَهُ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأعراف: ١٨٧]، كذا قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا﴾ [النازعات: ٤٢]، وبهذا يتضحُ أنَّ المخفيَّ عنا هو وقتُها، ولا تشابه فيه؛ إذ هو أمرٌ خارجٌ عن القرآنِ، أمَا هي فَهِيَ من المحكمِ.

٣- وأمَّا مَنْ جَعَلَ مفهومَ المتشابهِ يشملُ الحروفَ المقطّعةَ في أوائلِ السورِ.

فَلَا يَسَعُنِي في هذا المقامِ إلا أنْ أنقلَ كلامًا نفيسًا للعلامةِ المحققِ شيخِنا الدكتورِ/ إبراهيم خليفة، لمناقشةِ هذا القولِ، وهُوَ كلامٌ وإن كان فيهِ شيءٌ من البَسْطِ، فلم أختصرْه لما فيهِ من مَزِيدِ تحقيقٍ وسهولةِ عَرْضٍ، وَمِنْ ثَمَّ مَزِيدِ فائدةٍ، وذلك عند تعليقِهِ على قولِ الإمامين السيوطيِّ والمحلِّي عن الأحرفِ المقطعةِ: «اللهُ أعلمُ بمرادِه»، معَ الإشارةِ لِمَا نقلناه عنه في أمرِ الساعةِ ونحوِها، فقالَ رَحِمَهُ اللهُ:

«عادةُ الإمامِ السيوطيِّ والمحليِّ عندَ بدايةِ السورِ بهذه الحروفِ المقطعةِ يقولون: "اللهُ أعلمُ بمرادِهِ"، فهذه العبارةُ ينبغي ألا تؤخذَ على عواهنِها؛ بل يُنظر إلى مقصودِهم منها، فَمَا مَعْنَى: "اللهُ أعلمُ بمرادِهِ"؟

فَإِنْ كَانَ المرادُ: أنَّ اللفظَ غيرُ بَيِّنِ المعنى المرادِ منه، فهذا شيءٌ لا ينبغي أن يقبلَهُ عاقلٌ؛ **لأنَّهُ من المعلومِ أنَّ الغرابةَ هي:** جهالةُ جمهورِ الخُلَّصِ مِنَ العربِ لمعنى لفظٍ، فهذه الغرابةُ تجعلُ اللفظَ غيرَ فصيحٍ، وإذا أُدخِلَ هذا اللفظُ في كلامٍ كان هذا الكلامُ غيرَ فصيحٍ، وبالتالي غيرَ بليغٍ.

---

(١) حدثنا بهذا شيخنا فضيلة العلامة الأستاذ الدكتور/ إبراهيم خليفة رَحِمَهُ اللهُ معترضًا على تمثيل الإمام أبي السعود على المتشابه الذي استأثر الله عز وجل بعلمه بمدة بقاءِ الدنيا، ووقتِ قيام الساعة، وخواصِّ الأعداد كعدد الزبانية – محاضرات الفرقة الأولى بالدراسات العليا ٢٠٠٩م.

لأنَّ البلاغةَ: "هي مطابقةُ الكلامِ لمقتضى الحالِ مع فصاحتِهِ وفصاحةِ أجزاءِه"، وعليه، فإذا لم يكن الكلامُ بليغًا فهذا عيبٌ، مع أنَّ الكلمةَ معلومةُ المعنى عندَ بعضِ العربِ الخُلَّصِ، فَمَا بالُنا لو كانتْ الكلمةُ مجهولةً لكلِّ العربِ؟! كما لو خاطبتَ العربيَّ بالإنجيليزيةِ؛ فهذا أدْعَى لأنْ يكونَ الكلامُ مُفرِطًا في الخَلَلِ، فَمَا بالُك لو كانت الكلمةُ مجهولةَ المعنى للخلقِ كُلِّهِ! وليسَ للعربِ فقط!! ولا يعلمُ معناها إلا اللهُ؟!!!

وعليه: فلو كانَ في القرآنِ كلمةٌ واحدةٌ لا يعلمُ المرادَ منها إلا اللهُ لكانَ القرآنُ غيرَ فصيحٍ، وبالتالي غيرَ بليغٍ، وبالتالي غيرَ مُعْجِزٍ، وَلَطَعَنَ العربُ على النبيِّ ﷺ بهذا الطعنِ الذي يُغْنِيهم عن الطعانِ بالسنانِ والسيوفِ وتعرض أنفسِهم.. إلخ للهلكةِ، فكان بدلًا مِنْ هذا أن يردوا عليه بأنَّ كلامَكَ غيرُ بليغٍ؛ لأنَّ فيه مَا لا مَعنى له، **هذا مِنْ جِهَةٍ**.

وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى: اللهُ ﷻ تحدَّاهُم بأنْ يأتوا بسورةٍ مِنْ مِثْلِهِ ولو بأقلِّ سورةٍ مِنْ مِثْلِهِ كالكوثرِ مثلًا، ثلاث آيات، وعليه فلو استطاعوا أنْ يأتوا بآيتين مثلًا لكَمَلُّوا الثلاثَ بألفاظٍ لا معنى لها، **فلو قلت لهم**: هذه ألفاظٌ لا معنى لها! لقالوا: أنتَ أيضًا جَئْتَ بألفاظٍ لا مَعْنَى لها، **فَلَوْ قلتَ لُهم**: هذه ألفاظٌ لها معنى، اللهُ أعلمُ به لقالوا لك: هذه أيضًا ألفاظٌ لها معنى، وَهُبَلُ مثلًا – وهو أحدُ آلهتِهم – أعلمُ بها، وعليه فتسقطُ حجتُهُ ﷺ لا قدّر الله بالقرآنِ الكريمِ، وعليه فليسَ في القرآنِ لفظٌ لا معنى له يُمكُن أنْ يكونَ معناهُ مجهولًا للناسِ ومقصورُ عِلْمِ معناه على اللهِ.

فلو قالَ أحدٌ: في القرآنِ ما لا يُعلم كالحديثِ عن الساعةِ والقيامةِ مثلًا.

فَنَرُدُّ عليه: بأنَّ الساعةَ أو القيامةَ معلومٌ معناها، لكنَّ المجهولَ هو وقتُها؛ بل إنَّ اللهَ ﷻ صرَّحَ بأنَّه هو الذي عندَه عِلْمُ الساعةِ، وعليه فالساعةُ أو القيامةُ هي من المحكمِ لا مِنَ المتشابهِ.

فاللهُ ﷻ عندما قَسَّمَ القرآنَ قَسَّمَهُ إلى محكمٍ ومتشابهٍ، هذا المتشابهُ من القرآنِ، وعليه فوقتَ قيامِ الساعةِ لم يردْ في القرآنِ إذَنْ، فهو ليس من القرآن أصلًا حتى نحكمَ عليه بأنَّهُ محكمٌ أو متشابهٌ؛ بل إن الجزءَ الذي وَرَدَ في القرآنِ هو من المحكمِ، لكنْ أنْ نَدْخُلَ في تفاصيلِ هذه الأمورِ فهي ليستْ من القرآنِ، وعليه فلا نحكمُ على القرآنِ بأنَّهُ وَرَدَ فيه ما لا يُفهم معناهُ.

وعلى هذا فهذه الحروفُ المقطعة: لها معنى في لغةِ العربِ كافةً، وهذا المعنى مِنَ المحكمِ.

أولًا/ أمَا كونُ هذه الحروفِ مِنَ المحكمِ؛ فذلك لأنَّ هناك فرقًا بينَ اسمِ الحرفِ ومُسَمَّاهُ.

فكلمة (كَتَبَ) مثلًا عندما تنطقُها فأنتَ تنطقُ بِمُسَمَّيَاتِ حروفِها لا بأسماءِ حروفِها، فكتبَ أولُ حروفِها (كاف) والثاني (تاء) والثالث (باء)، فهذه الحروف بهذا النطق تُسمى أسماءَ الحروفِ، لكن عندما تنطقُ الكلمةَ لا تقولُها هكذا بل تقولُ (كَ تَ بَ) بمسمى الحرفِ لا باسمِهِ، وعلى هذا فالكلامُ لا يُنطق بأسماءِ الحروف التي تُركب منها وإنما يُنطق بمسمياتِها، فالكلامُ يَنْبَنِي مِنْ مُسَمَّيَاتِ الحروفِ، وهذه الـمُسَمَّيَاتُ لها أسماءٌ، كأن تقولَ: ما اسمُ أولِ حروفِ ضَرَبَ؟ فتقول: ضاد، أما لو قلتَ ما أولُ حروفِ ضَرَبَ؟ فتقولُ: (ضهْ) بهاء السكت حتى تستطيع أن تنطقَها؛ وإنما ذلك لأنكَ في السؤالِ الأولِ سألتَ عن اسمِ الحرفِ وفي الثاني سألتَ عن مُسَمَّى الحرفِ؛ ولذلك "الخليلُ بنُ أحمدَ" شيخُ "سِيبَوَيْه" سألَ أتباعَهُ مِثْلَ هذا السؤالِ: مَا أولُ حروفِ ضَرَبَ؟ فقالوا له: ضَاد، فقال لهم: نطقتم بالاسمِ إنما تقولون: (ضه).

وعلى هذا: فالحروفُ المقطعةُ عندما تُنْطَقُ فإنها لا تُنطق بمسمياتِ الحروفِ كباقي الكلامِ، إنما تُنطقُ بأسماءِ الحروفِ، وعليه: فلا يأتي أحدٌ ويقولُ بأنها ليس لها معنى، أو لها معنىً اللهُ أعلمُ به؛ وإنما ذلك لأنَّ أيَّ اسمٍ عندما يُطلقُ لا يُرادُ منه إلا مُسَمَّاه، سواء كان اسْمَ عَلَمٍ أو اسْمَ جِنْسٍ أو غيرَه، فأيُّ اسمٍ مُسماه مَا وُضِعَ له، فَـ (رَجُل) عَلَمٌ على مَا وُضِعَ له، فكذلك الألفُ أو الباء أو غيره.. إلخ، عندما يُنطق هكذا باسمِه فإنه لا يَدُلُّ إلا على مُسماه الذي وُضِعَ له وهو ذلك الحرف الذي يتركب منه الكلام.

وعليه.. فهذه الحروفُ المقطعةُ المنطوقةُ بأسمائِها إنما تدلُّ على ما وُضِعَتْ له من معاني تلك الأسماءِ، وعليه.. فعندما يُستعملُ الاسمُ للدلالةِ على المعنى الذي وُضِعَ له فهو مُحْكَمٌ.

ثانيا/ وأما كونُ هذه الحروفِ لها معنى عند العرب؛ فذلك لأنَّ الكلامَ الصحيحَ له شروطٌ، وهي:

١. استعمالُ الكلامِ في المعنى الذي وُضِعَ له حقيقةً إذا أتيت به مجردًا، أو مجازًا باستعمالِ القرينةِ.

٢. وأنْ تستعملَه فيما يُطابقُ المقامَ الذي استعملتَه فيه، فلا تأتي في عزاءِ مَيِّتٍ وتقولُ: "بالرِفاء والبنين" فهذا الكلامُ وإنْ كانَ صحيحًا باستعمالِه فيما وُضِعَ له، إلا أنه غيرُ مطابقٍ لمقتضى الحالِ.

٣. وأن تكون هناك دلالةٌ صحيحةٌ في أنَّ الكلامَ يُطابِقُ المقامَ – هذا والدلالاتُ ثلاثةٌ: (مطابقيةٌ – وتضمنيةٌ – والتزاميةٌ) فالدلالةُ المطابقيةُ هي استعمالُ الكلمةِ في كُلِّ المعنى الذي وُضِعَتْ له، كأن تقولَ:

"كليةُ أصولِ الدين"، وأنت تُريدُ جميعَ ما في هذا المَبْنَى، فهذه دلالةٌ مطابقيةٌ، أما لو قلت: "كليةُ أصولِ الدين"، وقصدتَ منها خصوصَ طابقٍ منها فهذه دلالةٌ تَضَمُّنِيَّةٌ، وهي إطلاقُ الشيءِ على جزءٍ، أمَّا لو قلتَ: "كليةُ أصولِ الدينِ" وتقصدُ منها الأساتذةَ أو الطلبةَ فهذه دلالةٌ التزاميةٌ؛ لأَنَّهُ يلزمُ مِنْ وُجُودِ الكليةِ وُجُودُ الأساتذةِ والطلبةِ.

هذا وتطبيقُ هذه الشروطِ على هذه الحروفِ المقطعةِ لبيانِ أنها كلامٌ صحيحٌ له معنى عند العربِ:

١- أمَّا كونُ هذه الحروفِ مستعملةً فيما وُضِعَتْ له حقيقةً:

هو أن هذه الحروفِ المقطعةَ هي "أسماءٌ للحروفِ" موضوعةٌ لإفادةِ "مسمياتها" التي هي حروفُ المباني التي تُستعملُ في الكلام، فـ(ألف) مثلًا موضوعةٌ لأولِ حروفِ (أَخَذَ)، والميمُ موضوعةٌ لأوسطِ حروف (أَمَرَ)، واللامُ موضوعةٌ لآخرِ حروفِ (أَكَلَ)، فهذه الأسماءُ موضوعةٌ لإفادةِ مسمياتِها التي هي حروفُ المباني التي يَتَأَلَّفُ منها الكلامُ، إذن.. فهذه الحروفُ لها معنى عند العربِ.

٢- **وأما مطابقتُها للمقامِ فذلك:** كأنَّ اللهَ يقولُ للعربِ هذه هي أسماءُ الحروفِ والتي يتكون كلامُكم من مسمياتِها، فكذلك القرآنُ مُكَوَّنٌ من مسمياتِها، وعليه.. فإنَّنَا عندما نَتَحَدَّاكُم إنما نتحداكم بجنسِ كلامِكم.

٣- وأما شرطُ وجودِ دلالةٍ صحيحةٍ في أنَّ الكلامَ يُطَابِقُ هذا المقامَ:

فهي هنا: دلالةٌ التزاميةٌ عُرفيةٌ، وهذه الدلالةُ أَتَتْ مِنْ أنَّ المعلمَ عندما يُعلِّمُ تلاميذَهُ إنما يُهَجِّيهم أسماءَ الحروفِ ألف باء.. إلخ، لا مسمياتِها، حتى يتمكنوا بعدَ ذلك مِنْ كتابةِ المسمياتِ وبناءِ الكلامِ منها، فعندما يتحداهم النبيُّ ﷺ وينطقُ بالأسماءِ فكأنه يُريدُ أنْ يلفتَهم إلى المسمياتِ التي تَأَلَّفَ منها هذا الكلامُ، فضلًا عن أنَّهُ ﷺ أُمِّيٌّ، وهو الذي لم ينطقْ باسمِ الحرفِ من قبلُ، مما يَشْهَدُ له بصدقِ نبوتِهِ ﷺ.

وبعدَ هذا كُلِّهِ نقول للشيخ: ماذا تقصد بقولِك: "اللهُ أعلمُ بمرادِهِ"؟

إنْ كُنْتَ تقصدُ بقولِك: "اللهُ أعلمُ بمرادِهِ" أنَّ المعنى المرادَ من هذه الألفاظ لا يعلمُهُ إلا اللهُ، لا نُسلمُهُ لك لما ذكرنا، أمَّا إنْ كُنْتَ تقصدُ بقضيةِ قصرِ العلمِ على اللهِ شيئًا آخرَ كاختصاصِ بعضِ السورِ بفاتحةٍ معينةٍ دُونَ الأخرى، فهذه السورةُ مفتتحةٌ مثلًا بـ﴿حمٓ﴾ وغيرُها مثلًا بـ﴿الٓمٓ﴾ أو غيرها، وهكذا.. فهذا

التخصيصُ اللهُ أعلمُ بمرادِهِ، **وَمَنْ حَاوَلَ عِلْمَ ذلِك فَشَلَ، كابنِ القيم الجوزية، حَيْثُ زَعَمَ في كتابِهِ: "بدائع الفوائد"**: أنَّ بدايةَ هذه الحروفِ في أولِ السورةِ دليلٌ على أنَّ هذه الحروفِ تَكَرَّرَتْ في هذه السورةِ أكثرَ مِمَّا سُواها، وحاولَ أن يُطَبِّقَ ذلك على سورتي ﴿قٓ﴾ و﴿نٓ﴾ ولكنه فَشَلَ، وحتى لو فرضنا أنه نَجَحَ في تطبيقِ هذا على هاتين السورتين، فإنه لن يستطيعَ تطبيقَهُ على تسعٍ وعشرين سورة.

وعليه.. فالراجحُ بعد هذا كلِّهِ: أنه لا ينبغي لنا أن نقولَ بهذه الأقوالِ مِنْ أنهَّا اسمُ اللهِ.. إلخ؛ بل الأضبطُ أنْ نقولَ: هي أسماءٌ للحروفِ المرادِ منها عينُ مسمياتِها لبيانِ التحدي للعربِ، وأنَّ القرآنَ يتركبُ مِنْ عَيْنِ مَا يتركبُ منه كلامُكم، ومع هذا عجزتم عن الإتيانِ حتى ولو بأقلِّ سورةٍ مِنْ مِثْلِهِ.

وَمِـمَّا يَدُلُّ على صحةِ هذا: هو أنَّ الصحابةَ ﷺ عندما رَسَمُوا المصحفَ رَسَمُوا مسمياتِ هذه الحروفِ لا أسماءَها، مع أنكَ تنطقُ بالأسماءِ لا بالمسميات كباقي القرآن**!** فأنت تقرأ مثلا: (ألف - لام - ميم) بالأسماءِ لكنهم كتبوها بالمسمياتِ هكذا: ﴿الٓمٓ﴾، مع أن هذا قد يُوقِع في اللَّبْسِ، لكنهم فعلوا هذا واللهُ أعلم: للإشارةِ إلى أَنَّهُ لا ينبغي أنْ تَضِلَّ في تَطَلُّبِ معنىً غيرِ المسمياتِ، أي: أَنَّه ليس لهذا الاسمِ معنى غيرُ هذا الـمُسَمَّى.

وعليه: فهي على هذا من المحكم؛ لأنها دلت على معناها دلالةً وضعيةً، ودلَّت على الغرضِ منها: **دلالةً التزامية عرفية**»[1].

٤- <u>وأمَّا مَنْ ذَهَبَ إلى أنَّ المتشابهَ في آياتِ الصفاتِ:</u>

فهذا بابٌ كبيرٌ مِنَ الأبوابِ التي وَقَعَتْ مَحَلَّ خِلافٍ كبيرٍ بَيْنَ العلماءِ، أصابَ فيها مَنْ أصَابَ وأخطأَ فيها مَنْ أخطأَ، حتى وَصَلَ الأمرُ فيها إلى أنْ يُكَفِّرَ البعضُ البعضَ الآخر، وهذا ما سَنَسُلِّطُ عليه الضوءَ عند حديثِنا عن أثرِ المتشابهِ في إثراء التراث الإسلامي، والواقعِ العلميِّ المعاصرِ؛ أمَّا حديثُنا الآنَ فعن منهجيةِ

---

(١) حدثنا بهذا شيخنا فضيلة العلامة الأستاذ الدكتور/ إبراهيم خليفة رحمه الله عند شرحه للأحرف المقطعة في أول سورة غافر ورده على الإمامين السيوطي والمحلي في قولهما عند بداية السور المبدوءة بالأحرف المقطعة: «الله أعلم بمراده» - محاضرات الفرقة الثانية بالدراسات العليا ٢٠١٠م.

العلماءِ حِيَالَ آياتِ الصفاتِ، وهل يعلمُ تأويلَها الراسخون في العلم؟ أم هي مما استأثرَ اللهُ بعلمِهِ؟ وَمَنْ أَوَّلَ مَا هي مسالكُهم في هذا؟ وهل أصابوا أم أخطأوا؟

تساؤلات كثيرة يُجيبُ عنها ما ذكره الإمامُ الزركشيُّ في برهانِهِ حيثُ قالَ رَحِمَهُ اللهُ:

«وَقَدِ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْوَارِدِ مِنْهَا فِي الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ عَلَى ثَلَاثِ فِرَقٍ:

أَحَدُهَا/ أَنَّهُ لَا مَدْخَلَ لِلتَّأْوِيلِ فِيهَا بَلْ تُجْرَى عَلَى ظَاهِرِهَا وَلَا تُؤَوِّلُ شَيْئًا مِنْهَا وَهُمُ الْمُشَبِّهَةُ.

وَالثَّانِي/ أَنَّ لَهَا تَأْوِيلًا وَلَكِنَّا نُمْسِكُ عَنْهُ مَعَ تَنْزِيهِ اعْتِقَادِنَا عَنِ الشَّبَهِ وَالتَّعْطِيلِ وَنَقُولُ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللهُ وَهُوَ قَوْلُ السَّلَفِ.

وَالثَّالِثُ/ أَنَّهَا مُؤَوَّلَةٌ وَأَوَّلُوهَا عَلَى مَا يَلِيقُ بِهِ.

وَالْأَوَّلُ: بَاطِلٌ، **وَالْأَخِيرَانِ**: مَنْقُولَانِ عَنِ الصَّحَابَةِ، فَنُقِلَ الْإِمْسَاكُ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّهَا سُئِلَتْ عَنِ الِاسْتِوَاءِ فَقَالَتْ: الِاسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ، وَالْكَيْفُ مَجْهُولٌ، وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ.

وَكَذَلِكَ سُئِلَ عَنْهُ مَالِكٌ فَأَجَابَ بِمَا قَالَتْهُ أُمُّ سَلَمَةَ، إِلَّا أَنَّهُ زَادَ فِيهَا: أَنَّ مَنْ عَادَ إِلَى هَذَا السُّؤَالِ عَنْهُ أَضْرِبُ عُنُقَهُ، وَكَذَلِكَ سُئِلَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ فَقَالَ: أَفْهَمُ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، مَا أَفْهَمُ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩].

وَسُئِلَ الْأَوْزَاعِيُّ عَنْ تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ فَقَالَ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] كَمَا قَالَ: وَإِنِّي لَأَرَاكَ ضَالًّا.

وَسُئِلَ ابْنُ رَاهَوَيْهِ عَنِ الِاسْتِوَاءِ أَقَائِمٌ هُوَ أَمْ قَاعِدٌ؟ فَقَالَ: لَا يَمَلُّ القيام حتى يقعد ولا يمل القعود حتى يقوم، وأنت إلى هَذَا السُّؤَالِ أَحْوَجُ، **قَالَ الشَّيْخُ أَبُو عَمْرِو بْنُ الصَّلَاحِ**: وَعَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ مَضَى صَدْرُ الأمة وسادتها»[1].

وَبَعْدَ هذا البيانِ وذاكَ التحقيقِ وتلكم المناقشةِ نَخْلُصُ إلى أنَّ منهجيةَ العلماءِ في التعاملِ معَ النصِّ المتشابهِ تَمَثَّلَتْ في:

(١) البرهان في علوم القرآن - للزركشي - ت محمد أبو الفضل إبراهيم (٢/ ٧٨) دار إحياء الكتب العربية - الحلبي، ط١ - ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

منهجيةٍ عامةٍ للتوفيقِ بَيْنَ مَا أَوْهَمَ التعارضَ فِي وَصْفِ القرآنِ بالمحكمِ أو المتشابهِ، وأخرى خاصةً اختلفت باختلافِ مفهومِ المتشابهِ:

١- فمن جعل التشابهَ على نحو ما ذكرتُ في الأقوالِ الثمانية الأولى، وعلى نحو ما ذكره الشيخُ الراجحيُّ من أمثلةٍ، خَلُصْنَا إلى إشراكِ الراسخين في العِلْمِ في معرفةِ معناه.

٢- وما كان مِنَ الأصنافِ الثلاثِ التي أَخَّرْنَا تَحقيقَها مِنْ أمرِ عِلْمِ وقتِ الساعةِ ونحوها من الغيبيات، وكذا الأحرفُ المقطعةُ، وأخيرًا الصفاتُ الخبرية، خَلُصْنَا إلى أنَّ؛ **الأولَ**: لَيْسَ مِنَ المتشابهِ بل هُو مِنَ المحكمِ، وإن كان وقتُه مِمَّا استأثرَ اللهُ بعلمِهِ. **والثاني**: لَيْسَ مِنَ المتشابهِ وَلَمْ يستأثرِ اللهُ بعلمِه. **والثالث**: مِنَ المتشابه، وإنْ كانَ تأويلُهُ مَحَلَّ خلافٍ بَيْنَ السَّلَفِ والخَلَفِ.

*****

المبحثُ الثالثُ

أثرُ النص المتشابه في إثراء التراث الإسلامي، والواقعِ العلميِّ المعاصرِ.

بدايةً مِنَ المعلومِ أنَّ وُجُودَ هذا التشابهِ في القرآنِ، أو سنةِ النبيِّ العدنان ﷺ لَهُ مِنَ الحِكَمِ والأسرارِ مَا قَدْ يَخْفَى أو يظهرُ على مَنْ يَشَاءُ اللهُ مِنْ عبادِهِ، وفي كلا الحالين لهذه الحكمِ والأسرارِ أثرٌ في إثراء التراث الإسلامي، والواقعِ العلميِّ المعاصرِ، الأمرُ الذي يجعلُنا نتسائلُ: لِمَ جُعِلَ المتشابهُ متشابها؟!

والحقُّ أنَّهُ ما جُعِلَ المتشابهُ متشابها إلا لكي نختلفَ وَنَتَنَوَّعَ في فهمِهِ، وهذا أمرٌ مُرادٌ مِنَ اللهِ ﷻ ومُرَادٌ مِنْ رسولِهِ ﷺ.

١- فأمَّا كونُهُ مرادًا مِنَ اللهِ سُبْحَانَهُ:

فذلك لأنَّ الاختلافَ سنةٌ مرادةٌ من اللهِ، كما قالَ سُبْحَانَهُ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]. فظاهرُ النظمِ القرآني – وعليه أكثرُ المفسرين – أنَّ الغايةَ من الخلقِ في قولِهِ سُبْحَانَهُ: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾ هي أنْ نكونَ من ذاك

الصنفِ المرحومِ مِنَ الاختلافِ في قوله: ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾، وذلك بناءً على أنَّ الضميرَ في ﴿خَلَقَهُمْ﴾ يعودُ إلى أقربِ مذكور، وعلى هذا جُعِلَتْ اللامُ في ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ للتعليلِ، لكنْ بالنظرِ والتأملِ تجدُ أن هذا ليسَ هو مقصودُ الحقِّ من الخلقِ؛ إذ كيفَ يجعلُ الغايةَ من الخلق أن نكونَ من المرحومين منَ الاختلافِ، وهو سُبْحَانَهُ ابتداءً لم يَشَأ ذلك؟ بدليل أَنَّهُ صَدَّرَ الآيَةَ بقولِهِ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ فكيفَ تكونُ الغايةُ مِنَ الخلقِ أمرًا لم يَشَأْهُ الله أصلًا؟!

التفتَ إلى هذا المعنى الدقيقِ الحسنُ البصريُّ رَحِمَهُ اللهُ في روايةٍ عنه؛ حيثُ قالَ: «وللاختلافِ خلقهم»[1].

لكنَّ بعضَ العلماء لم يرتضوا هذا المعنى، وهو أن تكونَ علةُ الخلقِ الاختلافَ، ومن ثم لجأوا إلى جعلِ اللامِ في ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ ليستْ على بابِها من التعليلِ؛ بل جعلوها للعاقبةِ[2].

من هؤلاءِ: شيخُ الإسلامِ الإمامُ أبو السعود رَحِمَهُ اللهُ حيث قال: «﴿وَلِذَٰلِكَ﴾ أي: ولِمَا ذُكِرَ من الاختلافِ ﴿خَلَقَهُمْ﴾، أي: الذين بقُوا بعد الثنيا[3]، وهم المختلِفون، فاللامُ للعاقبةِ، أو للترحم»[4].

فقوله: «أو للترحم» يقصد: ولذلك خلقهم لِمَا ذُكِرَ من الترحمِ في قولِه: ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ وذلك على أنَّ اللامَ على بابِها مِنَ التعليلِ.

وأمَّا قولُه: «فاللامُ للعاقبةِ» - هذا إنْ جعلتَ الضميرَ يعودُ للاختلافِ - حتى لا يتعارضَ هذا مع قولِ الحقِّ سُبْحَانَهُ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: ٥٦].

---

(١) تفسير القرآن العظيم - لابن كثير – ت سامي بن محمد سلامة (٤/ ٣٦٢) دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢ - ١٩٩٩م.

(٢) لَام الْعَاقِبَة وَتسَمى أَيْضا لَام الصيرورة وَلَام الْمَآل وَهِي الَّتِي يكون مَا بعْدهَا نقيضا لمقْتَضى مَا قبلهَا نَحْو﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ فَإِن التقاطهم لَهُ انما كَانَ لرأفتهم عَلَيْهِ وَلما أَلْقى الله تَعَالَى عَلَيْهِ من الْمحبَّة فَلَا يرَاهُ أحد إِلَّا أحبه فقصدوا أَن يصيروه قُرَّة عين لَهُم فآل بهم الْأَمر الى أَن صَار عدوا لَهُم وحزنا. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب - لجمال الدين بن هشام - ت عبد الغني الدقر (١/ ٣٨٣) الشركة المتحدة للتوزيع – سوريا.

(٣) يقصد بالثنيا: أي الثنيا التي في الإشارة بـ ﴿وَلِذَٰلِكَ﴾ إذ الإشارة كما قال العلامة الألوسي: «والإشارة للرحمة والاختلاف». روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني - للألوسي - ت علي عبد الباري عطية (٦/ ٣٥٧) دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ - ١٤١٥هـ.

(٤) تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم – لأبي السعود (٤/ ٢٤٨) دار إحياء التراث العربي – بيروت.

والحقُّ أنَّه لا تعارضَ، فلا ضَيْرَ مِنْ أنْ تكونَ اللامُ على بابِها من التعليلِ، وضمير ﴿خَلَقَهُمۡۗ﴾ يعود للاختلاف، فالحق - سُبْحَانَهُ - خلقهم لكي يختلفوا اختلافَ تَنَوّعٍ لا اختلافَ تضاد، فبالاختلافِ تتكاملُ العقولُ وَتَتَلاقَى الأفكارُ وتتلاقحُ، فيعودُ هذا بالخيرِ على الأمةِ كلِّها بالتنوعِ والتعددِ، ومِنْ ثَمَّ بالتكاملِ والتراحمِ، **وقدْ ذَهَبَ العلامةُ الألوسيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ إلى جوازِ ذلِك فَقَالَ**: «وللاختلافِ خَلَقَ الناسَ، على معنى: لثمرةِ الاختلافِ، مِنْ كَوْنِ ﴿فَرِيقٞ فِي ٱلۡجَنَّةِ وَفَرِيقٞ فِي ٱلسَّعِيرِ﴾ [الشورى: ٧]، خَلَقَهُم»[١].

٢- وأمَّا كونُهُ مُرادًا مِنْ رَسُولِ الله ﷺ:

فليس أدل على ذلك مِنْ أنَّ النبيَّ ﷺ لمْ يُفَسِّرْ القرآنَ الكريمَ، اللهمَ إلا في مواطنَ معدودةٍ اضطر فيها رسولُ اللهِ ﷺ أنْ يُفَسِّرَ بعضَ الآياتِ التي فِهِمَهَا الصحابةُ فَهْمًا مُغايرًا لمرادِ الله تعالى فيها[٢].

لكنه بالجملهِ لم يُفَسِّرْهُ؛ بل كان يكرهُ أنْ يُسأل، حتى لا ينزلَ الوحيُّ مُقَيِّدًا، يَدُلُّ على هذا مَا أخرجَهُ الإمامُ مسلمٌ في صحيحِهِ بسندِهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: خَطَبَنَا رَسُولُ الله ﷺ، فَقَالَ: «**أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ اللهُ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ، فَحُجُّوا**»، فَقَالَ رَجُلٌ: أَكُلَّ عَامٍ يَا رَسُولَ الله؟ فَسَكَتَ حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثًا، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**لَوْ قُلْتُ: نَعَمْ لَوَجَبَتْ، وَلَمَا اسْتَطَعْتُمْ**»، ثُمَّ قَالَ: «**ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ**»[٣].

---

(١) روح المعاني - للألوسي (٦/ ٣٥٧).

(٢) يدل على ذلك ما أخرجه الإمام البخاري في صحيحه بسنده عن عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ رضي الله عنه، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] عَمَدْتُ إِلَى عِقَالٍ أَسْوَدَ، وَإِلَى عِقَالٍ أَبْيَضَ، فَجَعَلْتُهُمَا تَحْتَ وِسَادَتِي، فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ فِي اللَّيْلِ، فَلاَ يَسْتَبِينُ لِي، فَغَدَوْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَذَكَرْتُ لَهُ ذَلِكَ فَقَالَ: «**إِنَّمَا ذَلِكَ سَوَادُ اللَّيْلِ وَبَيَاضُ النَّهَارِ**». صحيح البخاري - كِتَابُ: الصَّوْمِ - بَابُ: فَضْلِ الصَّوْمِ (رقم١٩١٦) (٣/ ٢٨) - ت محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط١ - ١٤٢٢هـ. وقد نزل قوله ﴿مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾ بعد ذلك، كما ذكره الإمام البخاري - كِتَابُ: تَفْسِيرِ القُرْآنِ - بَابُ: قَوْلِهِ: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ﴾ (رقم٤٥١١) (٦/ ٢٦).

(٣) صحيح مسلم - كِتَابُ: الْحَجِّ - بَابُ: فَرْضِ الْحَجِّ مَرَّةً فِي الْعُمُرِ (رقم١٣٣٧) (٤/ ١٨٣٠) - ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

فانظرْ كيفَ أنَّ النبيَّ ﷺ لم يَشَأ إحكامَ المتشابهِ مِنْ كونِ الحجِّ مرةً واحدةً في العمر، أو كُلَّ عامٍ!! وماذا لو أحْكَمَهُ ﷺ بكثرةِ سؤالِ هذا الرجلِ بأنه كلُّ عامٍ؟! لا شَكَّ أنَّ هذا كان سيجلبُ المشقةَ على الأمةِ كلِّها، لولا رحمتُهُ ﷺ بأمتِهِ فأحْكَمَهُ بعامٍ واحدٍ.

وبعدُ؛ فالحقُّ ﷻ ما جَعَلَ المتشابهَ متشابهًا إلا لكي نختلفَ في فهمِهِ، ولكن مُهمتُنَا أنْ نجعلَ هذا الاختلافَ اختلافَ تَنَوّعٍ لا اختلافَ تَضَاد، فلا يُكفِّرُ أو يُفَسِّقُ بعضُنا بعضًا، شريطةَ أن يكون هذا التنوعُ في فَهْمِ المتشابهِ صادرًا عن الراسخين في العِلْمِ، الذين تملكوا من تلك العلومِ التي تُخَوِّلُ لهم أن يفهموا عن اللهِ مُرَادَهُ.

وَمَا تَعَدَّدَتْ ألوانُ ومشاربُ ومناهجُ تفسيرِ القرآنِ الكريم، إلا لأنَّ القرآنَ الكريمَ كتابٌ حَمَّالٌ ذو أوجه، كلٌّ مُفسرٍ يُدلي بدلوِهِ في محاولةٍ لإيضاحِ مدلولاتِ القرآنِ الكريم؛ بل إنَّ الفقيهَ لا يكون فقيهًا إلا إذا رأى تلك الوجوهَ في ذاك النصِّ المتشابه، **ولذا رُوِيَ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ:** «لَا يَفْقَهُ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى يَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوهًا كَثِيرَةً»[1].

وبالنظرِ في هذا الأثرِ تجدُ أنَّ بعضَ العلماءِ ذهبَ في فهمِ وجوهِ القرآنِ إلى أنَّ المقصودَ بها الوجوهُ والنظائرُ في الألفاظِ المشتركةِ والمتواطئةِ، كما ذكرَهُ الإمامُ السيوطيُّ في الإتقانِ[2].

والحقُّ أن الوجوهَ المقصودة في هذا الأثرِ أعمُّ مِنْ أن تُحْمَلَ على الألفاظِ فحسب؛ إذ لو كان المقصود بها الوجوهُ والنظائرُ في الألفاظِ سواء بالاشتراكِ أو التواطؤِ لقال: «حَتَّى يَرَى لألفاظِ الْقُرْآنِ»، وبهذا فتبقى الوجوهُ بمعناها الأعمِّ مِن احتمالِ نصوصِ القرآنِ الكريم – كجمل وتراكيب – لمعانٍ متعددةٍ، والسببُ في هذا أنَّ تراكيبَ القرآنِ الكريمِ تراكيبُ حيَّةٌ، تتوالدُ معانيها وتتكاثرُ، فيبقى القرآنُ غضًا طريًا لا يَخْلَقُ على كثرةِ الرَّدِّ، ولا تنقضي عجائبُه، صالحًا لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، وبعد؛

---

(١) المصنف في الأحاديث والآثار – لابن أبي شيبة – كِتَابُ: فَضَائِلِ الْقُرْآنِ – باب: مَنْ قَالَ «اعْلَمُوا بِالْقُرْآنِ» (رقم٣٠١٦٣) (٦/ ١٤٢) – ت كمال يوسف الحوت مكتبة الرشد – الرياض، ط١ – ١٤٠٩هـ.

وقد ورد هذا الأثر مرفوعًا، ولكن قَالَ أَبُو عمر: لَا يَصح مَرْفُوعًا، وَإِنَّمَا الصَّحِيح أَنه من قَول أبي الدَّرْدَاء. عمدة القاري شرح صحيح البخاري – لبدر الدين العينى (٢/ ٥٥) دار إحياء التراث العربي – بيروت.

(٢) الإتقان في علوم القرآن – النوع التاسع والثلاثون: في معرفة الوجوه والنظائر (٢/ ١٤٤).

فَمَا دُمْنَا قد قَرَّرْنَا أنَّ اللهَ ﷻ هو الذي جَعَلَ المتشابهَ متشابهًا؛ إذ لو شاء إحكامَه لأحكَمَهُ، فهو - سُبْحَانَهُ - الذي أرادَ لنا أن نختلفَ في فهمِ النصِّ الشرعيِّ بجعلِهِ متشابهًا، كذا رسولُه ﷺ بعدمِ تفسيرِ وإحكام هذا التشابهِ على وَجْهٍ وَاحِدٍ.

فأرى أنَّ أعظمَ أثرٍ لورودِ هذا التشابهِ في النصِّ الشرعيِّ في إثراء التراث الإسلامي، والواقعِ العلميِّ المعاصرِ يتمثلُ في عدةِ أمور:

الأمرِ الأولِ/ قبولِ الآخرِ، وعدمِ العصبيةِ للرأيِّ، وعدمِ حَمْلِ الناسِ على وَجْهٍ واحدٍ دُونَ الآخرِ، وعدمِ الاعتراضِ على فَهْمِ السلفِ الصالحِ والأئمةِ الأعلام للنصِّ الشرعيِّ، فهو حَمَّالٌ ذو أوجهٍ، فإبرازُ هذا التشابهِ للخلقِ وأنَّهُ مَرَادٌ مِنَ الحقِّ دعوةٌ لقبولِ اختلافِ العلماءِ في فهمِهِ، مَا دَامَ هذا الفهمُ فهمًا مُعتبرًا مُستندًا إلى الأصولِ العلميةِ المعتبرةِ في الفهمِ واستنباطِ الأحكامِ الشرعيةِ ونحو ذلك، كلُّ هذا مَعَ التَّمَلُّكِ مِنْ عُلومِ الآلةِ التي تُخَوِّلُ لنا أنْ نَفْهَمَ عنْ اللهِ مُرَادَه.

الأمرِ الثاني/ مَا دُمْنَا قَدْ قَرَّرْنَا أنَّ محاولاتِ فهمِ النصِّ القرآنيِّ المتشابهِ هي محاولاتٌ اجتهاديةٌ لا جَذْمَ فيها، إنما قُصَارَى ما نستطيعُ أنْ نقولَه عنها: أنَّ فيها آراءَ جانبَها الصوابُ، وأخرى اقتربت منه أو احتملته، تمامًا كما قيل: **رَأْيي صوابٌ يحتملُ الخطأَ، ورَأْيُ غيري خطأٌ يحتملُ الصوابَ.**

وبهذا فإنَّ البابَ لم يُغلَقْ بعدُ أمامَ العلماءِ المتخصصين لإعمالِ العقولِ ليفهموا عن اللهِ مُرَادَه، وبهذا نُحْدِثُ حِراكًا علميًا وثقافيًا، مَعَ التعظيمِ لقيمةِ العلمِ والعلماءِ، ثم نُسَخِّرُ تلك العقولَ لإبرازِ عظمةِ القرآنِ في تجددِ عطاءاتِهِ وصلاحيتِه لكلِّ زمانٍ ومكانٍ.

الأمرِ الثالثِ/ أنْ ندفعَ كثيرًا مِنَ الشبهِ - خاصةً وأنَّ الساحةَ الإعلاميةَ في الآونةِ الأخيرةِ شهدتْ ولا تزالُ محاولاتٍ لنشرِ الفهمِ الـمُشَّوشِ والمغلوطِ حَوْلَ آياتِ القرآنِ وسنةِ النبيِّ العدنانِ بهدفِ النيلِ من الإسلامِ - والتي في جملتِها تُحاولُ إحكامَ النصِّ الشرعيِّ المتشابهِ على فهمٍ واحدٍ، وليِّ أعناقِ النصوصِ لتخدمَ أهدافَهم وتُحَقِّقَ مَرَامِيهم، فإبرازُ أنَّ النصَّ ليس مُحكمًا على فهمٍ بعينِه بل هو متشابهٌ، ومن ثم لا يُمكنُ حَمْلُهُ على فهمٍ واحدٍ يُخالفُ الأصولَ أو يُناقضُ المعقولَ، أو يتعارضُ مع المنقولِ، حينئذٍ نَدْفَعُ مثل تلك الشبهِ، وَنَذُبُّ عن الإسلامِ وأهلِه.

الأمرِ الرابعِ/ وهو مُتَمِّمٌ للأمرِ الثالثِ: أَنَّهُ إذا كانَ هناك مَنْ يَتَمَسَّكُ بالمتشابهِ ويُريد أنْ يجعلَهُ مُحكمًا – كَمَا هو في الأمرِ الثالثِ – فيلوي عُنقَ النصِّ المتشابهِ ليحملَه على وجهٍ واحدٍ سقيمٍ ابتغاءَ الفتنةِ وابتغاءَ صَدِّ الناسِ عن دينِ اللهِ، فإنَّ هناك كذلك – مِنْ أجلِ نفسِ الهدفِ السابق – مَنْ يَعْمَدُ إلى النصِّ المحكمِ الذي لا يحتملُ إلا معنى واحدًا، والذي هو قاطعُ الدلالةِ على المعنى المرادِ منه، فيجعلُه متشابهًا، ويحملُهُ على وُجُوهَ متعددةٍ، ثم يختارُ منها أسوأَ الوجوهِ التي يخدمُ بها مآربَهَ وَمَرامِيَهُ على نحوِ ما ذكرنا.

ولذا فَمِنَ المهمِّ جِدًّا أن نَضَعَ ضوابطَ لقبولِ الاختلافِ حَوْلَ المحكمِ والمتشابهِ، حتى لا يَعْمَدَ أحدُهم إلى المحكمِ فيجعله مُتشابهًا، ولا إلى المتشابهِ فيجعلُهُ مُحكمًا على نحوِ مَا مَرَّ.

ولا أنْ يعمدَ إلى أصولِ العقائدِ أو القواعدِ الكليةِ فيدخلُها في بابِ التشابهِ، فيلبسُ على الناسِ أمرَ دينِهم، ولعلَّ هذا كان واضحًا جليًا في ذاك الهجومِ الأعمى الشرسِ مِنْ بَعْضِ أدعياءِ العلمِ على ثوابتِ الدينِ – بِدَعْوَى حريةِ إعمالِ العقلِ وعدمِ التقليدِ الأعمى – ودحضِ جهودِ الأولين عَبْرَ تاريخِ هذه الأمةِ، تلك الجهودُ التي مَرَّتْ بمراحلَ متطورةٍ ودقيقةٍ مِنَ الغربلةِ والتحقيقِ والتدقيقِ والإحكامِ، مُحافظين عَبْرَ هذا كُلِّهِ على هُويَّةِ هذه الأمةِ، عقيدةً وشريعةً وأخلاقًا، تاركين لنا تراثًا غَضًّا طَرِيًّا، **قال عنه شيخُنا العلامةُ الدكتورُ/ أحمدُ مَعْبَد حَفِظَهُ اللهُ:** «لو أننا عَكَفْنَا على تراثِنا لأخرجْنَا مِنْهُ حَلًا لِكُلِّ قضيةٍ»[1].

ولِذَا ذكر الدكتورُ/ إبراهيمُ خليفة رَحِمَهُ اللهُ تنبيهين مُهمين بَعْدَ ذِكْرِهِ الآراءَ التي اختارَها حَدًّا للمحكمِ والمتشابهِ وَهُمَا: «أَنَّهُ لا يَصْلُحُ أنْ نجعلَ تحريفَ الزائغِ للقولِ عن موضعِهِ دليلًا على تشابهِهِ، ولا أنْ نُدْخِلَ في هذا الحدِّ قواعدَ الشرعِ الكليةِ، التي هي في أصولِ الدين أو أصولِ الفقهِ أو غيرِ ذلك مِنْ معاني الشريعةِ الكليةِ لا الجزئيةِ، وعند ذلك لا نُسلِّمُ أنَّ التشابهَ وَقَعَ فيها البَتَّةَ، وإنَّمَا وَقَعَ في فروعِها»[2].

*****

(١) جزء من كلمة حدثنا بها العلامة المحدث فضيلة الأستاذ الدكتور/ أحمد معبد عبد الكريم – أستاذ الحديث وعلومه بكلية أصول الدين – جامعة الأزهر بالقاهرة – في أحد اللقاءات مع فضيلته.

(٢) المحكم والمتشابه في القرآن الكريم – أ.د/ إبراهيم خليفة (ص٢٠٨ – ٢١٩) بتصرف يسير.

الخَاتِمَةُ

الحمدُ للهِ الذي بنعمته تَتِمُّ الصالحاتُ، وصلاةً وسلامًا على خيرِ مَنْ تَهِلُّ مِنْ قِبَلِهِ النفحاتُ، محمدٍ ﷺ خاتمِ النبواتِ والرسالاتِ، وبعدُ؛ ففي نهايةِ هذا البحثِ الموجزِ حَوْلَ النصِّ المتشابهِ، لا نَدَّعِي بأَنَّنَا أَحَطْنَا بجميعِ أطرافِهِ؛ إذ إنَّ كِبَارَ العلماءِ والمحققين مَعَ إفرادِهم المصنفاتِ الطوالِ لم يقفوا على قولٍ قاطعٍ يُمكنُ اعتبارُهُ حَدًّا للمتشابهِ، فلشِدَّةِ خفائِهِ كان له من اسمِهِ الحظُّ الأوفرُ، فَوَقَعَ التشابُهُ حتى في تحديدِ مفهومِهِ، وإنما الذي نَدَّعِيهِ أننا بهذا البحثِ أَبْرَزْنَا أقربَ الأقوالِ للصوابِ، وأبرزنا جانبًا عظيمًا في الحكمةِ مِنْ وُقُوعِ المتشابهِ في القرآن الكريم، وأثرَ ذلك في إثراء التراث الإسلامي، والواقعِ العلمي المعاصرِ، أهمُّه دَفْعُ الشبهِ عن القرآنِ الكريمِ والسنة النبوية المطهرة، ومن ثم عن تراث هذه الأمة، الذي هو امتداد وأداة لحفظ الله تعالى لوحيه الشريف، وبعدُ فَمَا كانَ مِنْ توفيقٍ فَمِنْهُ سُبْحَانَهُ، وإن كان غيرَ ذلك فحسبي أني بَذَلْتُ ما في الوُسْعِ، والحق سُبْحَانَهُ يقولُ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وآخرُ دَعْوَانَا أنِ الحمدُ للهِ رَبِّ العالمينَ.

م	المرجع	م	المرجع
١	الإتقان في علوم القرآن – للسيوطي.	١٥	كتاب تفسير القرآن – لابن المنذر.
٢	الإحكام في أصول الأحكام – للآمدي.	١٦	الكشاف – للزمخشري.
٣	البحر المحيط – لأبي حيان الأندلسي.	١٧	لسان العرب – لابن منظور.
٤	البرهان في علوم القرآن – للزركشي.	١٨	متشابه القرآن – للقاضى عبد الجبار.
٥	تاريخ التشريع الإسلامي – لمناع القطان.	١٩	مجمل اللغة – لابن فارس.
٦	تأويل مشكل القرآن – لابن قتيبة.	٢٠	محاضرات – أ.د/ إبراهيمَ خليفة (الدراسات العليا ٢٠٠٩/ ٢٠١٠م).
٧	تفسير أبي السعود.	٢١	المحكم والمتشابه في القرآن الكريم – أ.د/ إبراهيم عبد الرحمن محمد خليفة.
٨	تفسير الطبري.	٢٢	المحكم والمتشابه من القرآن – أ.د/ عبدِ الغنيِّ عوض الراجحي.
٩	تفسير القرآن العظيم – لابن أبي حاتم.	٢٣	المستصفى – لأبي حامد الغزالي
١٠	تفسير القرآن العظيم – لابن كثير.	٢٤	المصنف في الأحاديث والآثار – لابن أبي شيبة.
١١	روح المعاني – للألوسي.	٢٥	المفردات في غريب القرآن – للراغب الأصفهانى.
١٢	شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب – لابن هشام	٢٦	مناهل العرفان في علوم القرآن – للزُّرْقاني.
١٣	صحيح البخاري.	٢٧	كلمةٍ حدثنا بها العلامةُ المحدثُ أ.د/ أحمدُ مَعْبَد عبدُ الكريمِ – في أحدِ اللقاءاتِ مع فضيلتِهِ.
١٤	صحيح مسلم.		

البحث الثاني
ضوابط فهم النص القرآني
إعداد/ د. خالد سعيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل الكتاب ولم يجعل له عوجًا، والصلاة والسلام على خير الخلق وسيدهم في الأولى والآخرة محمدٍ ﷺ وعلى آله الأطهار، وأصحابه الأخيار. **وبعد؛**

فمن البين لكل عاقل حليم ما تتعرض له أمةُ الإسلام من هجوم لم يسبق له مثيل، على تراثها، ومصادر تشريعاتها من قرآن وسنة، وكذلك القدح في علمائها ومؤسساتها الدينية.

وأسباب هذا الهجوم تتنوع حسب أهداف أصحابها؛ فمن كافر بالأديان، ومن منافق شيطان، ومن متشكك، ومضطرب، ومحتال لطالب شهرة أو مال.

حتى أصبح هذا الوضع سببًا في حيرة كل حليم عاقل.. وصدق في تحليل هذا الوضع ما ورد في سنن الدارمي عن كعب قال: «إِنِّي لَأَجِدُ نَعْتَ قَوْمٍ يَتَعَلَّمُونَ لِغَيْرِ الْعَمَلِ، وَيَتَفَقَّهُونَ لِغَيْرِ الْعِبَادَةِ، وَيَطْلُبُونَ الدُّنْيَا بِعَمَلِ الْآخِرَةِ. وَيَلْبَسُونَ جُلُودَ الضَّأْنِ. وَقُلُوبُهُمْ أَمَرُّ مِنَ الصَّبْرِ، فَبِي يَغْتَرُّونَ، أَوْ إِيَّايَ يُخَادِعُونَ؟ فَحَلَفْتُ بِي لَأُتِيحَنَّ لَهُمْ فِتْنَةً تَتْرُكُ الْحَلِيمَ فِيهَا حَيْرَانَ»[١].

فما أشد حيرة الحليم في هذا الزمان. ومع ذلك فإنَّ مددَ السماء لا ينقطع.. فالأمل في الخير معقود؛ إذ الحق غالب والباطل مغلوب.. ومن قبس النبوة في هذا المعنى المنشود: «لَنْ تَزَالَ هَذِهِ الأُمَّةُ قَائِمَةً عَلَى أَمْرِ اللهِ، لاَ يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ»[٢].

لقد اتخذ أهلُ الباطل أساليبَ متعددة لتفتيت هذه الأمة وشرذمتها، فبدءوا بالهجوم على السنة بحجةِ أنها ليست متواترةً، ثم خطوا خطوة أخرى وهي التماس الإسرائيليات والموضوعات التي لحقت بتفسير كتاب الله – تعالى – لا لنقضها، وردها أو عدم ربطها بالنص القرآني، وإنما بغية التعيير بها، والقدح من خلالها في علماء الأمة للتوصل إلى النيل من النص القرآني ذاته.

ثم خطوة لا تقل خطرًا عن سابقتيها، وهي التأويل بلا قيود أو شروط، ليصير النص القرآني تابعًا لأهوائهم..

---

(١) سنن الدارمي – باب: من قال: «العلم الخشية وتقوى الله» (رقم٣٠٧).

(٢) صحيح البخاري – كتاب: العلم – باب: من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين (رقم٧١).

ثم تلك الخطوة التي ما فتِئوا يتمسكون بها، ويصرون عليها، وهي حصر النص القرآني في أسبابه التي نزل فيها ليكون قيد واقع مضى، وانقضت أيامه..

والحقيقة أن هذه شبهات في القديم والحديث. وقد هبَّ لهؤلاء – ولله الحمد – في الرد عليهم الكثير والكثير من علماء تلك الأمة وباحثيها، دفاعًا عن الحق، وتبيينًا له. وذلك من واقع مسئوليتهم، وحميتهم تجاه دينهم.

وقد أحببت أن ألتمس طريقهم، وأنْ أدلي بدلوي في بيان أمر من الأمور المهمة في فهم كتاب الله – تعالى – وقد رأيت أنَّ من بين تلك الأمور التي يلجأ إليها المشككون، ويقع فيها من ليس لهم فهم في كتاب الله – تعالى- هو تفسير القرآن بعيدًا عن القواعد والضوابط التي اشترطها العلماء، ومن ثمَّ يختل فهمه، وتسقط حجيته، وحاشاه ثم حاشاه من هذا وغيره مما توسوس به أنفسهم أو يختلج في صدورهم أو ما أوقعهم فيه جهلهم.

وعلى العلات فتلك صفحات تحت عنوان (ضوابط فهم النص القرآني) أحاول فيها تجلية هذا الموضوع للقارئ الكريم. وقد قسمت بحثي هذا إلى مبحثين:

المبحث الأول/ المعاني اللغوية والاصطلاحية للضابط والفهم والنص القرآني.

المبحث الثاني/ المحاور الرئيسية التي يدور عليها فهم النص القرآني. وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول/ ما يوجد بين النصوص القرآنية من علاقات يرتبط بعضها ببعض.

المطلب الثاني/ ما لا يمكن فهمه منه إلا بالرجوع إلى لغة نزوله.

المطلب الثالث/ الأخذ بواضح المعنى دون غوامضه.

المطلب الرابع/ معرفة الظروف والأحوال التي أحاطت بنزول القرآن الكريم.

المطلب الخامس/ الإشارة المتكررة بأوجه إعجازه، وتحديه لمعارضيه.

واللهَ أسأل التوفيق والسداد فإنه نعم المولى ونعم النصير.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول

معنى الضابط والفهم والنص القرآني لغة واصطلاحًا

أولًا/ الضابط:

لغة: تدلُّ معاجم اللغة على أنَّ: (ضبط) الضاد والباء والطاء أصل صحيح. يقال: ضبط الشيء ضبطًا. أيْ: حفظه حفظًا بليغًا، ومنه قيل (ضَبَطْتُ) البلاد وغيرها إذا قمت بأمرها قيامًا ليس فيه نقص. فدلَّ ذلك على لزوم الشيء والحزم فيه والثبات عليه(١).

واصطلاحًا: حكمٌ أو أمرٌ كلي ينطبق على جزئيات. مثل (كُلُّ أَذُونٍ وَلُودٌ وَكُلُّ صَمُوخٍ بَيُوضٌ)(٢).

وبهذا التعريف يكون الضابط مثله مثل تعريف القاعدة من كونها قضية كلية؛ من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها، وتسمى فروعًا واستخراجها منها تفريعًا.

ويفرق بعضهم بين القاعدة والضابط؛ فالقاعدة هي الأساس والأصل لما فوقها، وهي تجمع فروعًا من أبوابٍ شتى والضابط يجمع فروعًا من باب واحد(٣).

ويمثلون لذلك بما عند الفقهاء من قولهم: ما صح بيعه صح رهنه. هذا ضابط؛ وليس قاعدة لأنه خاص بباب من أبواب الفقه.

وقولهم: اليقين لا يزول بالشك؛ هذه قاعدة لأنها تدخل في جميع أبواب الفقه.

ونطبق ذلك على علم التفسير فمثلًا: ما استأثر الله بعلمه لا ينبغي الخوض فيه؛ فهذا ضابط لأنه خاص بآيات تتحدث مثلًا عن أشراط الساعة ونزول عيسى ويأجوج ومأجوج وقيام الساعة والروح ومحل موت الإنسان ودفنه وكسبه ونزول الغيث وما في الأرحام.. إلخ.

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٣/ ٣٨٧)؛ والمصباح المنير (٢/ ٣٥٧)؛ وجمهرة اللغة (١/ ٣٥٢).

(٢) المعجم الوسيط (١/ ٥٣٣). ومعنى كل أذون.. إلخ، أي: كل حيوان له أذنين. والصموخ: كل حيوان استدق عظم رأسه.

(٣) الكليات (ص١١٥٦)؛ وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (ص٢ – ١١١٠).

وقولنا: كل تفسير لا يدور في فلك لغة القرآن ودلالات ألفاظه، فهو مردود؛ فهذه قاعدة لأنها تدخل في جميع تفسير آيات القرآن.

وعلى العلات فكل من القاعدة والضابط معيار وميزان وقيد سواء كان ذلك لباب واحد أو عدة أبواب، ولا مشاحة في الاصطلاح.

ثانيًا/ معنى الفهم:

قد يكون من الغريب أن نتعرض لتعريف الفهم، الوارد في عنوان هذا البحث لكنني آثرت تعريفه؛ إذ إنَّ الفهم منه ما هو صحيح ومنه ما هو فاسد:

وكم من عائب قولًا صحيحًا وآفته من الفهم السقيم[1]

كما أنَّ جودة الفهم وهي كما ذكر العلماء: صحة الانتقال من الملزومات إلى اللوازم[2]، مما يوفر الكثير من العناء، وكثرة المشاغبة، كذلك فإنَّ مما لا شك فيه أنَّ البيئة التي يعيش فيها الشخص، والثقافة التي يستقي منها، مما له الأثر الكبير في طريقة فهمه للأشياء والحكم عليها، وهذه أمر لا بد من مراعاته حين النقاش، والجدال؛ ولذلك يكون البون شاسعًا بين من درس العلوم الدينية من أصحابها، وبين من تلقاها من غير أهلها كما هو حال بعض من درس الثقافة الإسلامية ومصادرها من خلال المستشرقين.

إذا صح ذلك نقول: ذكر علماءُ اللغة أنَّ الفَهْمَ: معرفتك الشيء بالقلب، فَهِمَه كفرح فهْمًا وفَهَمًا (بالفتح) وفَهامَةً، ورجل فَهِمٌ: سريع الفَهْمِ. وأفْهمَهُ الأمر، وفَهَّمهُ إياه: جعله يَفهَمه[3].

ويفرق بينه وبين العلم: من أنَّ العلم مطلق الإدراك، وأما الفهم فهو سرعة انتقال النفس من الأمور الخارجية إلى غيرها، فهو أخص من العلم؛ لأنَّ العلم نفس الإدراك سواء كان خفيًا أو جليًا؛ ولهذا قال سبحانه في قصة داود وسليمان عليهما السلام: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩]. خصَّ الفهم بسليمان، وعمَّم العلم لداود وسليمان.

---

(١) البيت للمتنبي، ويعد من أحد أبياته التي صارت مثلًا. خزانة الأدب وغاية الأرب (١/ ١٩٢).

(٢) التعاريف (ص٢٥٨).

(٣) المحكم والمحيط الأعظم (٤/ ٣٣٨)؛ والقاموس المحيط (ص١١٤٦).

وقيل: "الفهم" تصور المعنى من اللفظ، وقيل: هيئة للنفس يتحقق بها ما يحسن[1]. وفي أحكام الآمدي: "الفهم" جودة الذهن من جهةٍ تهيئه لاقتناص ما يرد عليه من المطالب[2].

فالفهم يشتمل على تصور المعنى ثم السرعة في الانتقال من أمر إلى غيره، ثم صفاء يمنع التعكير والتلبيس، فإذا لم يكن ذلك قلنا: «فلان سيء الفهم إذا كان بطئ العلم بمعنى ما يسمع؛ ولذلك كان الأعجمي لا يفهم كلام العربي»[3].

وعلى ذلك فإنَّ إضافة (الضوابط) إلى (فهم النص القرآني) مما يطلعنا على ضرورة وجود مؤهلات الفهم، وذلك لا يكون لكل الناس بل من تميز منهم بحسن تصور الأشياء، وسرعة الانتقال من أمرٍ إلى أمر، مما يمكنه من الوقوف على المدلول والدليل، والملزوم واللازم، وربط الجزئيات بالكليات ... وأيضًا بعده عما يشوش فهمه من أشياء حسية أو معنوية.

ثالثًا/ النص القرآني:

تلك هي النقطة الثالثة من تعريف جزئيات العنوان المشار إليه (ضوابط فهم النص القرآني) وكما هو واضح أننا بإزاء جزئيتين في هذا الموضع من التعريف وهما (النص) و(القرآن) مما يقتضي الأمر التعرض لتعريف كل منهما بمفرده، ثم التعريف باعتبارهما شيئًا واحدًا بعد إضافة الأول للثاني.

فالنص لغة: يقال: نص الشيء رفعه وأظهره، وفلان نص: أي استقصى مسألته عن الشيء حتى استخرج ما عنده، ونص الحديث ينصه نصًا؛ إذا رفعه، ونص كل شيء: منتهاه. والنص مصدر، وأصله أقصى الشيء الدال على غايته أو الرفع والظهور (ج. نصوص)، ونص المتاع: جعل بعضه فوق بعض[4]. ومنَ الملاحظ أنَّ المعنى اللغوي يدور في كل ما سبق حول محاور أربعة هي: الرفع، الإظهار، ضم الشيء، أقصى الشيء ومنتهاه.

---

(١) تاج العروس من جواهر القاموس (٣٣/ ٢٢٤)؛ ومعجم الفروق اللغوية (ص٤١٤).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٢٢).

(٣) معجم الفروق اللغوية (ص٤١٤).

(٤) لسان العرب (٧/ ٩٧)؛ ومعجم متن اللغة (٥/ ٤٧٢).

وصيغة الكلام لا بد أن تشتمل على تلك المعاني. فقيمة النص تكمن في قيمة علاقة عناصره، وأجزاءه ببعضها البعض وترابطها، ووضوحها، وبيانها، والخصائص التي تضفى على تلك العلاقات ككل[1].

والنص اصطلاحًا عند متكلمي اللغة العربية المعاصرة هو: صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف[2].

ويلاحظ أنَّ التعريف قد اكتفى بصيغة كلام المؤلف دون القائل، كأنه تلميح إلى الصفة الكتابية للنص، وهذا غير صحيح؛ إذ إنَّ مفهوم النص الآن هو صيغة الكلام المنقولة حرفيًا سواء أكانت نطقًا أم كتابة[3]. قلت: وهذا ضروريٌّ في مفهوم النص القرآني المنقول إلينا مشافهة وكتابة، مما يزيده خصوصية عن أيِّ نص آخر.

وعلى ذلك.. فأقرب معنى اصطلاحي للنص أنْ يقال: «هو نظام من الكلمات العاملة مع بعضها البعض لإعطاء الدلالة»[4]. وهذا بخلاف معناه الاصطلاحي عند الأصوليين[5].

والنص بهذا المعنى يشترك فيه نص القرآن وغيره من نصوص بشرية معتبرة، فإذا أضفنا النص إلى القرآن صار متميزًا عن غيره من نسبة القداسة، والإعجاز، وبلوغه الغاية من الرفعة والبيان، وتناسق كلماته وجمله وآياته.. وتواتر قراءاته، وعناية العلماء بضبطها وتحريرها متنًا وسندًا ... ويكون هو النص العربي

(١) المنهج البنيوي (دراسة نظرية) (ص١٧).

(٢) معجم متن اللغة (٥/ ٤٧٢).

(٣) مفهوم النص في المدونة النقدية العربية (ص١٣٠).

(٤) المنهج البنيوي (دراسة نظرية) (ص٢٧).

(٥) النص عند الأصوليين أحد دلالات اللفظ على المعنى من حيث الظهور وهي: النص، والظاهر، والمفسر، والمحكم. والنص عندهم فيه زيادة ووضوح، حيث رفع بيانه إلى أقصى درجة، ويعرفونه بأنه ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وقيل ما لا يحتمل التأويل، ويقابل هذه الأربعة من غموض دلالة اللفظ على المعنى: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه. التصور اللغوي عند الأصوليين (ص١٤٤)؛ والتعريفات (ص٢٥١).

الصحيح المتواتر المجمع على تلاوته، والاحتجاج به في اللغة والنحو والصرف وعلوم البلاغة والقراءات.. وغيرها من العلوم المتصلة بهذا الكتاب العظيم.

وكل ذلك وغيره من لوازم النص القرآني يجمعه تعريف القرآن الآتي ذكره بعد التعريف به لغة.

القرآن:

لغة: تعددت أقوال العلماء في لفظ القرآن وهل هو مشتق أو غير مشتق؟

والمطلع على تلك الأقوال يتبين له أنَّ أرجح ما قيل في لفظ (قرآن) من حيث اللغة أنه مصدر لـ(قرأ) على زنة الغُفران والرُّجحان، فهو بمعنى القراءة، وهمزته أصلية، ونونه زائدة. فإذا حذفت الهمزة – كما في قراءة ابن كثير– فإنَّما ذلك من باب التخفيف[1]. ثم نقل في عرف الشرع وجعل علمًا على الكتاب الكريم، تسميةً للمفعول بالمصدر مجازًا مرسلًا علاقته التعلق[2].

ويعرف في الشرع: بأنه كلام الله – تعالى– المنزل على محمد ﷺ المتعبد بتلاوته.

عناصر التعريف:

فـ"الكلام": جنس شامل لكل كلام، وهذا هو معنى النص السابق ذكره. ولكن إضافته هنا إلى الله – تعالى – تميزه عن كلام أو نص من سواه من الإنس والجن والملائكة.

و"المنزل": مخرج للكلام الإلهي الذي استأثر الله به في نفسه، أو ألقاه إلى ملائكته ليعملوا به لا لينزلوه على أحد من البشر؛ إذ ليس كل كلامه تعالى منزلًا؛ بل الذي أنزل منه قليل من كثير ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩] ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧].

---

(١) ذهب بعض العلماء إلى أنَّ لفظ القرآن غير مهموز الأصل في الاشتقاق؛ إما لأنه وضع علمًا مرتجلًا على الكلام المنزل على النبي ﷺ وليس مشتقًا من "قرأ"، وإما لأنه من قرن الشيء بالشيء إذا ضمه إليه، أو من القرائن؛ لأن آياته يشبه بعضها بعضًا فالنون أصلية، وهذا رأي مرجوح. مباحث في علوم القرآن (ص١٦).

(٢) هو أحد علاقات المجاز المرسل ويسمى بالتعلق الاشتقاقي: وهو إقامةُ صيغةٍ مقامَ أخرى.

وتقييد المنزل بكونه "على محمد": لإخراج ما أنزل على الأنبياء من قبله، كالتوراة المنزلة على موسى، والإنجيل المنزل على عيسى، والزبور المنزل على داود، والصحف المنزلة على إبراهيم عليهم السلام.

وقيد "المتعبد بتلاوته" (أي: المأمور بقراءته في الصلاة وغيرها على وجه العبادة): لإخراج ما لم نؤمر بتلاوته من ذلك، كالقراءات المنقولة إلينا بطريق الآحاد، وكالأحاديث القدسية، وهي المسندة إلى الله عز وجل إن قلنا: إنها منزلة من عند الله بألفاظها[1].

وتلك القيود في تعريف النص القرآني أمرٌ لازمٌ لا ينفك عنه النص القرآني. كما أنَّ فيه ردٌّ على من وقف على أول التعريف من كون القرآن (كلام أو نص) دون النظر إلى ما أضيف إليه؛ فالقرآن ليس كغيره من نصوص لغوية أو أدبية كما ذكر بعضهم[2] حيث اعتبر القرآن ضمن منظومة الدرس الأدبي، وإدراجه ضمن مفهوم وضعي، وهذا من الخطورة بمكان إذْ يلزم على هذا المفهوم بُعْدُ القرآن عن كل معاني التقديس والتعالي الديني، كما يلزم أيضًا من هذا الكلام: التعامل مع القرآن حسب تغير أسس الثقافة.

ومِنْ ثمَّ.. فلا وجود لشيء ثابت بل كل شيء متحول ومتغير، فما يقبل الآن من معاني النص قد يرفض غدًا، ونصير بهذا في نسبية مطلقة: الشيء كما تراه[3].

وهؤلاء بهذا المفهوم يبتعدون عن تقدير، وتعظيم حقيقة القرآن من أنه نص إلهي، يعالج الواقع بمتغيراته وأمكنته وزمانه، فهو لا يخلق أبدًا على كثرة الرد منذ نزوله على سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم.

ومن ثم نستطيع القول: إنَّ العيب يكمن في كيفية فهم النص القرآني، وطرق تنفيذه على أرض الواقع لا أن نتهم النص ذاته بعدم توافقه مع الواقع، أو محاولة تطويعه حسب الواقع حسنًا كان أم سيئًا.

وإلا فقد سادت الحضارة الإسلامية الدنيا كلها قرونًا طويلة بعد عهد الوحي والتنزيل حينما تفاعلوا مع النص القرآني فهمًا وتطبيقًا.

---

(١) ينظر هذا التعريف بصيغه واعتباراته وقيوده في: مناهل العرفان في علوم القرآن (١/ ٢٠).

(٢) هذا ما ذهب إليه د/ نصر أبو زيد في كتابه مفهوم النص (ص٢٢).

(٣) مقالتان في التأويل (معالم في المنهج.. ورصد في الانحراف) (ص٩٨، ١٠٠).

وإننا لنعجب من إنصاف تلك الحقيقة الغائبة عن هؤلاء من بعض أعداء الإسلام أو مِمَنْ لا ينتمون إليه، حيث أدركوا قيمة وقمة النص القرآني في القديم والحديث؛ فعن ابن عباس رضي الله عنهما: «أنَّ الوليد بن المغيرة جاء إلى النبي ﷺ فقرأ عليه القرآن، فكأنه رقَّ له فبلغ ذلك أبا جهل، فأتاه فقال: يا عم، إنَّ قومك يرون أن يجمعوا لك مالًا. قال: لم؟ قال: ليعطوكه فإنك أتيت محمدًا لتعرض لما قبله قال: قد علمت قريش أني من أكثرها مالًا. قال: فقل فيه قولًا يبلغ قومك أنك منكر له أو أنك كاره له قال: وماذا أقول: فوالله ما فيكم رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجز ولا بقصيدة مني ولا بأشعار الجن والله ما يشبه الذي يقول شيئًا من هذا، ووالله إنَّ لقوله الذي يقول حلاوة، وإنَّ عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يُعلى وإنه ليحطم ما تحته»(١).

وتتوالى تلك الشهادة في العصر الحديث من بعض المستشرقين المنصفين، ومنهم: واشنطون إيرفنج حيث قال: القرآن فيه قوانين زكية سنية.

وقال جيبون: القرآن مُسَلَّم به بأنه الدستور الأساس ليس لأصول الدِّين فقط؛ بل للأحكام الجنائية والمدنية وللشَّرائع التي عليها مدار نظام حياة النوع الإنساني وترتيب شئونه.

وهذا المحقق البريطاني البروفيسور "مونتغمري واث" يقول" ما يعرضه القرآن من واقع وحقائق متكاملة يعد في نظري من أهم ميزات هذا الكتاب، والأكيد أنَّ كافة القطع النثرية وما تم تدوينه من روائع الكتابات لا يعدُّ شيئًا في مقابل القرآن.

ويعيب المؤرخ الإيطالي "برنس جيواني بوركيز" المسلمينَ في تقصيرهم تجاه كتاب ربهم حيث يقول: «لقد ابتعدت مصاديق السعادة والسيادة عن المسلمين بسبب تهاونهم في اتباع القرآن والعمل بقوانينه وأحكامه، وذلك بعدما كانت حياتهم موسومة بالعزة والفخر والعظمة، وقد استغل الأعداء هذا الأمر فشنوا الهجوم عليهم. نَعمْ إن هذا الظلام الذي يخيم على حياة المسلمين إنما من عدم مراعاتهم لقوانين القرآن لا لنقص فيه

---

(١) المستدرك على الصحيحين – كتاب: التفسير – من تفسير سورة المدثر، قال أبو عبد الله: «هذا حديث صحيح الإسناد على شرط البخاري ولم يخرجاه». ووافقه الذهبي.

أو في الإسلام عمومًا فالحق أنه لا يمكن أخذ أي نقص على الدين الاسلامي الطاهر»[1]، إلى غير ذلك من شهادات القوم.

وبعد هذا البيان والتوضيح لمفردات عنوان هذا البحث، والذي كان من اللازم ذكره نظرًا لوجود الصلة الوثيقة بينه وبين جزئياته التي يشتمل عليها، وكذلك لما تقتضيه خطة البحث من بيان التعريفات، والاصطلاحات والتي تعد بمثابة القاعدة التي يبنى عليها. أقول: بعد كل هذا نأتي إلى الجزء الثاني من هذا البحث وهو التعرف على المحاور التي تبنى عليها ضوابط فهم النص القرآني. والله ولي التوفيق.

*****

المبحث الثاني

المحاور الرئيسية التي يدور عليها فهم النص القرآني

هناك محاور رئيسية تنطلق منها جميع ضوابط فهم النص القرآن سواء ما أشار إليه القرآن ذاته، أو الرسول ﷺ وصحابته وتابعوهم على وجه الخصوص، أو علماء الأمة على وجه العموم، وتلك الأمور هي:

- ما يوجد بين النصوص القرآنية من علاقات يرتبط بعضها ببعض.
- ما لا يمكن فهمه منه إلا بالرجوع إلى لغة نزوله.
- الأخذ بواضح المعنى دون غوامضه.
- معرفة الظروف والأحوال التي أحاطت بنزول القرآن الكريم.
- الإشارة المتكررة بأوجه إعجازه، وتحديه لمعارضيه.

ومن خلال هذه المحاور العامة تتضح ضوابط فهم النص القرآني.

(١) شبكة الألوكة – تحت عنوان "شهادة المستشرقين" ١٦ يوليو ٢٠١٠.

المطلب الأول/ ترابط النص القرآني:

نتناول في هذا المطلب إشارات القرآن والسنة والآثار حول المحور الأول؛ أعني ما يوجد بين النصوص القرآنية من علاقات يرتبط بعضها ببعض. ومن ثمَّ الوقوف على ما يبنى عليه من ضابط لفهم النص القرآني.

أما عن هذا المحور فقد أشار إليه القرآن الكريم، وكذلك الرسول ﷺ وصحابته وتابعوهم قولًا وتطبيقًا. فالقرآن في كثيرٍ من آياته ينبه إلى ترابط آياته وجمله ومفرداته؛ وفي هذا يقول تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ الآية [الزمر: ٢٣]. فتشابهه أي تشابه أبعاضه في الإعجاز وتجاوب النظم وصحة المعنى والدلالة على المنافع العامة[١].

وقال تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]. أيْ: هو سبحانه أحكَمَ كتابه ثم فصله وبينه لعباده كما قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ وَلِتَسۡتَبِينَ سَبِيلُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾ [الأنعام: ٥٥] وقال: ﴿وَلَقَدۡ جِئۡنَٰهُم بِكِتَٰبٖ فَصَّلۡنَٰهُ عَلَىٰ عِلۡمٍ هُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٥٢] فهو سبحانه بينه وأنزله على عباده بعلم ليس كمن يتكلم بلا علم[٢].

وهو في هذا كله قد سلم من التناقض والتفاوت والاختلاف كما قال: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: ٨٢].

ومن النماذج الظاهرة على اعتبار ترابط أجزائه وإحالة فهم بعضها على بعض ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا مَا قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُۖ﴾ [النحل: ١١٨]. فالآية كما هو واضح؛ فيها إحالة فهْم ما حرم على الذين هادوا على موضع آخر، كما أن النص على ذلك بقوله: ﴿مِن قَبۡلُۖ﴾ يدل دلالة لا ريب فيها على تناسق هذا القرآن، وحجة لمن قال بترتيب سوره ترتيبًا توقيفيًا؛ إذ ورد بيان ذلك في سورة الأنعام – والتي سبقت سورة النحل بتسع سور – في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٖۖ

---

(١) أنوار التنزيل (٥/ ٤١).

(٢) دقائق التفسير (٣/ ١٨٥).

وَمِنَ ٱلۡبَقَرِ وَٱلۡغَنَمِ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتۡ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلۡحَوَايَآ أَوۡ مَا ٱخۡتَلَطَ بِعَظۡمٍۚ﴾ [الأنعام: ١٤٦].

وإننا لنعجب من هذا التفصيل الوارد في هذا الموضع بعد وروده مجملًا في سورة النساء - والتي سبقت سورة الأنعام - في قوله تعالى: ﴿فَبِظُلۡمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتۡ لَهُمۡ وَبِصَدِّهِمۡ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٦٠][1].

والإجمال يسبق التفصيل كما هو معلوم. وقد كان ﷺ حريصًا على بيان هذا المعنى – أعني ذاك الترابط بين نصوص القرآن بعضها البعض – أشد الحرص، مع التخويف والتهديد من تفتيت النص القرآني، وعزل بعضه عن بعض؛ فعن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: «سمع النبي ﷺ قومًا يتدارءُون فقال: «**إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِهَذَا، ضَرَبُوا كِتَابَ اللهِ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ، وَإِنَّمَا نَزَلَ كِتَابُ اللهِ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، فَلَا تَضْرِبُوا بَعْضَهُ بَعْضًا، مَا عَلِمْتُمْ مِنْهُ فَقُولُوا، وَمَا لَا، فَكِلُوهُ إِلَى عَالِمِهِ**»»[2].

ومن التطبيق النبوي في ربط نصوص القرآن بعضها ببعض لاستظهار المعنى ما أخرجه البخاري في صحيحه عن عبد الله رضي الله عنه قال: لَمَّا نزلت ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]. قلنا: يا رسول الله، أينا لا يظلم نفسه؟ قال: «**ليس كما تقولون** ﴿وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ **بشرك أو لم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه:** ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان:١٣][3].

وكذلك عرف الصحابة هذا الترابط، وأنه خير ما يوصل إلى معرفة المعنى، واستنباطه ... فقد نقل عن علي رضي الله عنه أنه قال: الحمل ستة أشهر، انتزاعًا من قوله تعالى: ﴿وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًاۚ﴾

---

(١) تفسير الخازن (٣/ ١٠٤).

(٢) خلق أفعال العباد (ص٦٣)؛ وأخرجه أحمد في مسنده (٦/ ٢٥١)، قال محققه: إسناده صحيح.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: أحاديث الأنبياء – باب: قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا لُقۡمَٰنَ ٱلۡحِكۡمَةَ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِلَّهِۚ﴾ [لقمان: ١٢] (رقم٣٤٢٩) (٤/ ١٦٣).

[الأحقاف: ١٥] مع قوله تعالى: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيۡنِ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيۡكَ إِلَيَّ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [لقمان: ١٤]، وقولـه: ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ﴾ [البقرة: ٢٣٣][١].

ومما ورد عن بعض التابعين في هذا الأمر ما أخرجَه ابنُ المنذر عن الحسن أنه سُئِلَ عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج: ١٩]. قال: اقرأ ما بعدها فقرأ: ﴿إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج: ٢٠، ٢١].

وعلى أساس هذا المحور الذي أشار إليه القرآن ونبيه ﷺ وصحابته وتابعوهم ﷺ، وضع علماء القرآن اصطلاحًا على هذا **الترابط النصي للقرآن** ما يسمى **بالسياق** واعتباره ضابطًا من ضوابط فهمه سواء كان سياقًا خاصًا[٢] أم عامًا[٣].

يقول الإمام الزركشي: «ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإنْ خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز، ولهذا نرى صاحب الكشاف يجعل الذي سيق له الكلام معتمدًا حتى كأنَّ غيره مطروح. اهـ»[٤].

ويقول في موضع آخر تحت عنوان "فصل في ذكر الأمور التي تعين على المعنى عند الإشكال": «الرابع: دلالة السياق فإنها تُرشِدُ إلى تبيينِ المجمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظيره وغالط في

(١) سنن البيهقي – كتاب: العدد – باب: ما جاء في أقل الحمل؛ والموطأ – كتاب: الحدود – باب: ما جاء في الرجم؛ ومصنف عبد الرزاق – باب: التي تضع لستة أشهر.

(٢) ويسمى بالسياق اللغوي، ويعرف بأنه: "النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم"، وهو يشمل: الكلمات والجمل السابقة واللاحقة للكلمة، والنص الذي ترد فيه. التأويل اللغوي في القرآن الكريم لـ د/ حسين حامد الصالح (دراسة دلالية) (ص٤٨، ٤٩).

(٣) هو المتمثلُ في النظرِ في سياقِ القرآنِ الكريمِ العام، يقول الدكتور إبراهيم الخولي: «ونقرِّر أنَّ القرآنَ كلَّه سياقٌ لكل آية، ولكل عبارةٍ فيه. وهذا يُظهر لنا ضرورة النظرة الشاملة، التي تضع الآية وضعًا. ترى فيه جزءًا من كلٍ لا ينفصل عنها ولا تنفصل عنه، وهو القرآن، الذي يجب أن ننظر إليه على أنه كلامٌ واحد من فاتحته إلى خاتمته. اهـ». التعريض في القرآن الكريم (ص١٠٥).

(٤) البرهان في علوم القرآن (١/ ٣١٧).

مناظراته، وانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، كيف تجد سياقه يدلُّ على أنَّه الذليل الحقير. اهـ»[1]. فاعتبار السياق إذًا ضابط من ضوابط فهم النص القرآني.

المطلب الثاني/ ما لا يمكن فهمه منه إلا بالرجوع إلى لغة نزوله:

هذا هو المحور الثاني من المحاور التي تبنى عليها ضوابط فهم النص القرآني، ويعتبر أهم المحاور وأعظمها، وكم ضل أناس في فهمه بسبب إخراجه من لغته، ونعني باللغة هنا كل ما يتصل بألفاظه العربية ودلالتها، وتراكيبها.

لقد نبه القرآن إلى هذا المحور في كثير من آياته، وكذلك أشار النبي ﷺ وأصحابه وتابعوهم وعلماء القرآن إلى أهمية هذا الأمر.

فمن آيات القرآن في ذلك قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾ [الشعراء: ١٩٣ – ١٩٥]، أي: نزل هذا القرآن باللسان العربي ليكون أوضح في البلاغ والبيان[2].

وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، أي: لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ بإنزاله عربيًا، ما تضمن من المعاني والأسرار، التي لا يتضمنها ولا يحتملها غيرها من اللغات؛ وذلك لأن لغة العرب أفصح اللغات وأبينها وأوسعها، وأكثرها تأدية للمعاني التي تقوم بالنفوس[3].

ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣] والمعنى (كما في الإرشاد): جعلنا ذلكَ الكتابِ قُرآنًا عربيًا لكي تفهمُوه وتحيطُوا بما فيهِ من النظم الرائق والمعنى الفائق، وتقفوا على ما يتضمنه من الشواهدِ الناطقةِ بخروجِه عن طوقِ البشرِ، وتعرفُوا حقَّ النعمةِ في ذلك وتنقطعَ أعذارُكم بالكلية[4].

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٢٠٠).

(٢) التفسير الوسيط للقرآن الكريم (١٠/ ٢٨٠).

(٣) محاسن التأويل (٦/ ١٤٥).

(٤) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (٨/ ٣٩).

ومن السنة حول هذا المحور ما أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن عدي بن حاتم ﷺ قال: «لما نزلت: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] عمدت إلى عقال أسود وإلى عقالٍ أبيض فجعلتهما تحت وسادتي، فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي، فغدوت على رسول الله ﷺ فذكرتُ له ذلك فقال: «**إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار**»»[١].

وهذا التفسير منه ﷺ وبيانه يتضمن التنبيه لعدي بن حاتم على أمرين:

الأول/ الاعتداد بدلالة اللغة، واشتمالها على الحقيقة والمجاز، وورود كل منهما في القرآن كذلك، وأنَّ القرآئن هي التي توضح المراد من دلالة اللفظ.

الثاني/ الاعتداد بقرينة السياق التي رجحت المعنى المجازي؛ ويدل عليه ما أخرجه ابن أبي حاتم أن النبي ﷺ قال له لما أخبره بما صنع: «**يا ابن حاتم! ألم أقل لك من الفجر**»[٢].

فكأن عديًا لما سمع الآية فهمها على ما وقع له فبين النبي ﷺ أنَّ المراد بقوله ﴿مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾ أنْ ينفصل أحد الخيطين عن الآخر، وأن المراد بهما ليس ظاهرهما، وإنما مجازان؛ حيث شبه بالخيط الأبيض ما يبدو من الفجر المعترض في الأفق، وبالأسود ما يمتد معه من غبش الليل شُبِّهَا بخيطينِ أبيض وأسود[٣].

وقد أخذ التأكيد على هذا المحور أو هذا الأساس قسطًا كبيرًا من اهتمام الصحابة ﷺ في تفسير القرآن، وقد وقع ذلك صريحًا في تقسيم ابن عباس ﷺ للتفسير حيث قال: «تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير لا يسع أحدًا جهله، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى»[٤].

---

(١) رواه البخاري – كتاب: الصوم – باب: قول الله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾؛ ورواه مسلم – كتاب: الصيام – باب: بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر.

(٢) فتح الباري (٤/ ١٦٠)؛ والدر المنثور (١/ ٤٨٠)؛ وجامع البيان للطبري (٢/ ١٧٢).

(٣) البحر المحيط (٢/ ٥٧).

(٤) جامع البيان (١/ ٧٥).

وقد احتكم ابن عباس نفسه إلى اللغة كضابط من ضوابط فهم النص القرآني؛ فعن مجاهد عن ابن عباس قال: «كنت لا أدري ما فاطر السماوات حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، أي: ابتدأتها»[١].

وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة قال: «قال ابن عباس: ما كنت أدري ما قوله: ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ﴾ [الأعراف: ٨٩]، حتى سمعت قول بنت ذي يزن: "تعال أفاتحك" تقول: تعال أخاصمك»[٢].

وتشتد الحاجة أكثر إلى الرجوع إلى علم اللغة فيما يسمى بغريب القرآن. وقد ساق الإمام السيوطي بعضًا من المؤلفات حول هذا الموضوع، منها؛ التهذيب للأزهري، والمحكم لابن سيده، والجامع للقزاز، والصحاح للجوهري، والبارع للفارابي، ومجمع البحرين للصاغاني.

ومن الموضوعات في الأفعال كتاب ابن القوطية وابن طريف والسرقسطي. ثم قال: «وأولى ما يرجع إليه في ذلك ما ثبت عن ابن عباس وأصحابه الآخذين عنه، فإنه ورد عنهم ما يستوعب تفسير غريب القرآن بالأسانيد الثابتة الصحيحة»[٣].

فالاطلاع على تلك الآثار، والرجوع إلى معاجم اللغة، شروط لا بد منها لضبط فهم النص القرآني. وعليه نستطيع القول: **إنَّ كل ما هو خارج عن إطار لغة القرآن، وما تشتمل عليه من دلالات وقواعد، لا يعتد به.** ومما له صلة بهذا الضابط ما قد يوجد من تعدد اللفظ لأكثر من معنى.. وفي ذلك يقول الإمام الزركشي: «وكلُّ لفظ احتمل معنيين فصاعدًا فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه وعلى العلماء اعتماد الشواهد والدلائل». وكلُّ لفظ احتمل معنيين فهو قسمان:

أحدهما/ أن يكون أحدهما أظهر من الآخر فيجب الحمل على الظاهر إلا أنْ يقوم دليل على أن المراد هو الخفي دون الجلي فيحمل عليه.

---

(١) ذكره ابن كثير في فضائل القرآن (ص١٢٥). وقال: إسناد جيد.

(٢) مُصنف ابن أبي شيبة – كتاب: الأدب – الرّخصة فِي الشِّعر (رقم٢٦٦٠٠) (ص١١٢).

(٣) الإتقان في علوم القرآن (٢/ ٦).

الثاني/ أنْ يكونا جليين والاستعمال فيهما حقيقة وهذا على ضربين:

١- أن تختلف أصل الحقيقة فيهما فيدور اللفظ بين معنيين هو في أحدهما حقيقة لغوية وفي الآخر حقيقة شرعية فالشرعية أولى إلا أن تدل قرينته على إرادة اللغوية نحو قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْۗ﴾ [التوبة: ١٠٣]، وكذلك إذا دار بين اللغوية والعرفية فالعرفية أولى لطريانها على اللغة ولو دار بين الشرعية والعرفية فالشرعية أوْلى؛ لأنَّ الشرع ألزم.

٢- لا تختلف أصل الحقيقة بل كلا المعنيين استعمل فيهما في اللغة أو في الشرع أو العرف على حد سواء وهذا أيضًا على ضربين:

أ. أنْ يتنافيا اجتماعًا ولا يمكن إرادتهما باللفظ الواحد كالقرء حقيقة في الحيض والطهر فعلى المجتهد أنْ يجتهد في المراد منهما بالأمارات الدالة عليه فإذا وصل إليه كان هو مراد الله في حقه. وإن اجتهد مجتهد آخر فأدى اجتهاده إلى المعنى الآخر كان ذلك مراد الله - تعالى- في حقه؛ لأنه نتيجة اجتهاده وما كلف به فإن لم يترجح أحد الأمرين لتكافؤ الأمارات فقد اختلف أهل العلم؛ فمنهم من قال يخير في الحمل على أيهما شاء، ومنهم من قال يأخذ بأعظمهما حكمًا، ولا يبعد اطراد وجه ثالث وهو أن يأخذ بالأخف كاختلاف جواب المفتين.

ب. ألا يتنافيا اجتماعًا فيجب الحمل عليهما عند المحققين ويكون ذلك أبلغ في الإعجاز والفصاحة، وأحفظ في حق المكلف إلا أن يدل دليل على إرادة أحدهما، وهذا أيضا ضربان:

- أن تكون دلالته مقتضية لبطلان المعنى الآخر فيتعين المدلول عليه للإرادة.

- ألا يقتضي بطلانه، وهذا اختلف العلماء فيه؛ فمنهم من قال: يثبت حكم المدلول عليه ويكون مرادًا ولا يحكم بسقوط المعنى الآخر بل يجوز أن يكون مرادًا أيضًا وإن لم يدل عليه دليل من خارج؛ لأن موجب اللفظ عليهما، فاستويا في حكمه وإن ترجح أحدهما بدليل من خارج. ومنهم من قال: ما ترجح بدليل من خارج أثبت حكمًا من الآخر لقوته بمظاهرة الدليل الآخر.

فهذا أصل نافع معتبر في وجوه التفسير في اللفظ المحتمل[1].

---

(١) البرهان في علوم القرآن (٢/ ١٦٨).

قلت: أين هذا الكلام الذي هو في أعلى مراتب التحقيق والتدقيق من أئمة علماء القرآن حول ضرورة فهم القرآن من خلال لغته من قول بعضهم: «أما علم التفسير فإنه أيضًا يعاد بناؤه ... نظرًا لقصور هذه اللغة باعتبارها إلهية، تدور فيها المعاني حول الله، وأنها لغة دينية أكثر من تعبيرها عن الفكر، ولغة صورية مجردة».

ثم يطرح سؤالًا من وجهة نظره فيقول: ما البديل عن هذه اللغة القديمة البالية؟

إنها اللغة الجديدة التي تعد أكثر قدرة على التعبير عن مضامين متجددة طبقًا لمتطلبات العصر. فاللغة كالحضارة، متطورة، وبتطور الأفكار وتجددها تتطور الأفكار وتتجدد[1].

قلت: أين كلام علمائنا من هذا الكلام المتهافت الذي يريد حصر ألفاظ القرآن في عصره الذي نزل فيه بحجة أنَّ النص يتشكل من الواقع ثم يعود مرة ثانية ليؤثر في الواقع، مما يترتب عليه أنَّ الواقع هو الأصل في تشكيل النص، وبالتالي كلما تغير الواقع تغير النص!

لا شك أنَّ هذا وأمثاله منقطعي الصلة عن النص القرآني ذاته منشغلين بعصر نزوله فقط بغية تقييده، وإبعاده رويدًا رويدًا عن ساحة الهداية والإصلاح، والتي هي مهمة نص القرآن الأساسية.

ونسوا أو تناسوا أنَّ الأمراض الإنسانية، من فسادٍ عقدي أو أخلاقي أو اجتماعي، هي هي عبر الزمان والمكان، مع الاختلاف في أشكال حدوثها، وطرق إغوائها.

نعم: إننا بحاجة لدراسة ما نزل من القرآن مرتبطًا بأسباب نزوله، بغية الاستفادة من تجارب السابقين، وإظهار حكمة التشريع، وكيفية التدرج بالنفس البشرية في إيصال الحكم إليها دون منازعة، أو معارضة، وليس كما يريد هؤلاء.

---

(١) الوحي والواقع (دراسة في أسباب النزول) لـ د/ حسن حنفي – ضمن ندوة "موقف الإسلام والحداثة"، دار الساقي (ص٩٣ – ٩٥، ١٥١) بتصرف شديد – نقلًا من كتاب: مقالتان في التأويل (ص٦٤ – ٦٦).

المطلب الثالث/ الأخذ بواضح المعنى دون غوامضه:

يبينُ لنا القرآن الكريم أنَّ منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه، ومعلوم أنَّ الأول واضح المعنى، مقبول الفهم، والثاني على العكس منه. ومن ثمَّ فالانشغال بما هو محكم هو المطلوب اعتقاده، والعمل به. ولننظر إلى تنبيهات القرآن، والسنة إلى هذا المحور المهم في فهم النص القرآني:

يقول تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]. وهذا أصل عظيم في الأخذ بما وضح معناه، ورد غامض المعنى إليه.

وتشير الآية إلى أنَّ القرآن العظيم منقسمٌ إلى قسمين: قسم ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ أي: واضحات الدلالة لا التباس فيها على أحد، أو محكمة العبارة محفوظة من الاحتمال قطعية الدلالة على المعنى المراد ﴿هُنَّ﴾؛ أي: تلك المحكمات، ﴿أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ أي: أصل القرآن الذي يرجع إليه عند الاشتباه، وعمدته التي ترد إليها الآيات المتشابهات[١].

وكذلك حذَّر رسول الله ﷺ ممن يتبع المتشابه منه، وما ذلك إلا لما ينتج عنه من لبْسٍ في الفهم، وتنازع على المعنى، كما هو الحال مثلًا في اختلاف وافتراق الإمة حول مفهوم الصفات الخبرية.

فعن عائشة رضي الله عنها قالت: تلا رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ...﴾ الآية. قالت: قال رسول الله ﷺ: «**فَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ، فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللهُ، فَاحْذَرُوهُمْ**»[٢].

لقد كان الأحرى بالعقل، واحترام إمكانياته أن يقف بالتسليم والتفويض أمام ما استأثر الله بعلمه، أو يقف بتأويلات تحتملها اللغة دون معارضة عقلية.

(١) حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن (٤/ ١٧٩).

(٢) صحيح البخاري – كتاب: التفسير – باب: منه آيات محكمات.

وإنه من العجيب أن نجد الاختلاف على أشده في الصفات الخبرية مثلًا، مع ترك ما هو صريح في الإحكام والبيان من مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وهذا ما التزم به الصحابة الكرام وتابعوهم، وحذروا من الخوض في ذلك خشية النزاع والتقاتل، والتكفير.. ووضعوا ضوابط حول هذا الأمر منها:

- الاعتراف بأنَّ هناك من القرآن ما استأثر الله بعلمه؛ وهو ما أشار إليه ابن عباس في التقسيم السابق لأنواع التفسير بقوله: وتفسير لا يعلم تأويله إلا الله، من ادعى علمه فهو كاذب.

- النهي عن الخوض فيه، والبحث عنه، واعتبار ذلك من الأمور المبتدعة كما ورد عن الإمام مالك حين سأله رجل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ فقال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول. والإيمان به واجب. والسؤال عنه بدعة. وما أراك إلا ضالًا». وأمر به أن يخرج من المجلس[1].

فقوله: «كيف غير معقول»؛ أي: كيف من صفات الحوادث وكل ما كان من صفات الحوادث فإثباته في صفات الله – تعالى – ينافي ما يقتضيه العقل فيجزم بنفيه عن الله تعالى.

وقوله: «والاستواء غير مجهول»؛ أي: إنه معلوم المعنى عند أهل اللغة والإيمان به على الوجه اللائق به – تعالى – واجب؛ لأنه من الإيمان بالله – تعالى – وكتبه.

«والسؤال عنه بدعة»؛ أي: حادث؛ لأن الصحابة ﷺ كانوا عالمين بمعناه اللائق بحسب اللغة فلم يحتاجوا للسؤال عنه فلما جاء من لم يحط بأوضاع لغتهم ولا له نور كنورهم يهديه لنور صفات الباري – تعالى – شرع يسأل عن ذلك فكان سؤاله سببًا لاشتباهه على الناس وزيغهم[2].

ثم صاغ العلماء بعد ذلك طريقة مُثلى تجاه تلك الآيات؛ بينها الإمام النووي عند شرحه لحديث النزول[1] حيث قال: «وفيه مذهبان مشهوران للعلماء.. ومختصرهما:

(١) سنن ابن ماجه – كتاب: في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم – باب: فيما أنكرت الجهيمة (رقم١٩٨) قال محققه: إسناده صحيح.

(٢) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (١٠/ ٤٧٣).

أحدهما/ وهو مذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين أنها يؤمن بأنها حق على ما يليق بالله – تعالى – وأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد ولا يتكلم في تأويلها مع اعتقاد تنزيه الله – تعالى – عن صفات المخلوق وعن الانتقال والحركات وسائر سمات الخلق.

والثاني/ مذهب أكثر المتكلمين وجماعات من السلف وهو محكي هنا عن مالك والأوزاعي، أنها تتأول على ما يليق بها بحسب مواطنها، فعلى هذا تأولوا هذا الحديث – أي: حديث النزول – تأويلين:

١- تأويل مالك بن أنس وغيره ومعناه تنزل رحمته وأمره وملائكته كما يقال: فعل السلطان كذا إذا فعله أتباعه بأمره.

٢- أنه على الاستعارة ومعناه الإقبال على الداعين بالإجابة واللطف. اهـ»[٢]

ومع وضوح المسألة كوضوح الشمس في وسط النهار فإنَّ البعض لا يقبل إلا المشاغبة على المسلمين فيحملها على الظاهر أو مع القول بمعنى يليق به سبحانه، وهذا لا بأس منه، ولكن لا يريد أن يعترف بأن هذا المعنى اللائق به سبحانه إنما هو تأويل، ولو على سبيل الإجمال كما هو مذهب السلف أو على سبيل التفصيل كما هو مذهب الخلف، فنراه يتحاشى كلمة التأويل، وهو أمر يصعب على العقل تصوره؛ إذ كيف يقبل ظاهر اللفظ ثم يقول بدفع هذا الظاهر، دون أن يعترف بأن هناك تأويل في اللفظ؟! مما يوهم ذلك إرادته لظاهر اللفظ!

ولسنا بصدد دراسة تلك المسألة بذاتها ولكن أردنا أن نسوق نموذجًا لوجوب حمل المتشابه على المحكم، واعتبار ذلك ضابطًا لفهم النص القرآني.

---

(١) الحديث أخرجه البخاري – أبواب التهجد – باب: الدعاء والصلاة من آخر الليل؛ ومسلم – صلاة المسافرين وقصرها – باب: الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل؛ عن أبي هريرة ﵁ أن رسول الله ﷺ قال: «**يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ يَقُولُ مَنْ يَدْعُونِى فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِى فَأُعْطِيَهُ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِى فَأَغْفِرَ لَهُ**».

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي (٣/ ١٥٤–١٥٧).

المطلب الرابع/ معرفة الظروف والأحوال التي أحاطت بنزول القرآن الكريم:

وهو ما يسمى الآن بالسياق الخارجي وهو المستفاد من العناصر غير اللغوية التي تصاحب النص[1].

وهو ما يسميه البلاغيون "المقام"، أي: أنَّ الحدث اللغوي، أو العبارة ترتبط ارتباطًا قويًا بالموقف الذي تقال فيه[2].

يقول الإمامُ ابن القيم: «فمن عرفَ مرادَ المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنَّما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده، ووضح بأيِّ طريق كان، عُمِلَ بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة، أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة مطردة لا يُخِلُّ بها..»[3].

ويقول الإمام الآمدي: «إنَّ معرفةَ كونِ هذه الألفاظ، أو تلك دالةٌ على هذه المعاني، أو تلك لهو أمرٌ يُعرف بأمر خارج عن تلك الألفاظ اهـ»[4].

ومن ثم فلا يمكن ضبط فهم النص القرآني إلا من خلال ما يتصل به من؛ أسباب النزول، المكي والمدني، الناسخ والمنسوخ.. إلى آخر ما يتصل بوقائع الوحي، والتنزيل[5].

وهذا أمرٌ ضروري يعد من متطلبات فهم النص، وخاصة تلك الآيات التي نزلت على أسباب.. فمن الذي يستطيع أن يفهم مثلا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ..﴾ أو قوله تعالى:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلۡإِفۡكِ عُصۡبَةٞ مِّنكُمۡۚ..﴾ بعيدًا عن الأسباب والأحوال التي ارتبطت بنزوله؟

ومن ثمَّ فقد أصابَ الصحابة ﷺ حينما نقلوا لنا كل صغيرة وكبيرة من الأحداث والوقائع المتصلة بهذا الوحي الإلهي؛ بل كان بعضهم يفتخر بذلك بغية لفت الأنظار إلى أهمية هذا الأمر؛ فعن أبي الطفيل

---

(١) دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث (ص٣٠).

(٢) علم اللغة بين القديم والحديث (ص٢١٤).

(٣) إعلام الموقعين (١/ ١٧٠).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٦٩).

(٥) دراسات في التفسير وأصوله (ص١٧).

قال: شهدتُ عليًا يخطب، وهو يقول: سلوني، فَوَاللهِ لا تسألونني عن شيء إلا أخبرتكم، وسلوني عن كتاب الله، فَوَاللهِ ما مِنْ آيةٍ إلا وأنا أعلمُ: أبليل نزلتْ أم بنهار، أم في سهل أم في جبل؟[1].

وأخرج ابن جرير وغيره عن ابن مسعود أنه قال: «والذي لا إله غيره ما نزلت آيةٌ من كتاب إلا وأنا أعلم فيمن نزلت، وأين نزلت؟ ولو أعلمُ مكان أحد أعلم بكتاب الله منى تناله المطايا لأتيته»[2].

ومن خلال ذلك استطاعوا حل إشكالات قد تطرأ على فهم النص القرآني وذلك كما حدث من قدامةَ بنَ مظعون عندما شرب فسكر فقال عمر ﷺ:

«يا قدامة! إني جالدك، قال ما كان لك أن تجلدني، قال عمر: ولم؟ قال: لأن الله – تعالى – يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ﴾ [المائدة: ٩٣] فأنا من الذين آمنوا ﴿وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ﴾ [المائدة: ٩٣] شهدت مع رسول ﷺ بدرًا وأحدًا والمشاهد.

فقال عمرُ: ألا تردُّونَ عليه قوله؟ فقال ابنُ عباس: إن هذه الآية نزلت عذرًا للماضين وحجة على الباقين، لأنَّ الله يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، فإنْ كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا فإن الله قد نهى أن تشرب الخمر. قال عمرُ: صدقتَ»[3].

وهنا ربط ابن عباس ﷺ بين السياق اللغوي المشار إليه في المطلب الأول كأحد الضوابط في فهم النص، وبين السياق الخارجي في إقامة الحجة على قدامة؛ أما اللغوي فلأن آية تحريم الخمر السابقة في نفس

---

(١) تالي تلخيص المتشابه (١/ ٦٢)؛ والاستيعاب (٣/ ١١٠٧)؛ وتهذيب الكمال (٢٠/ ٤٨٧)؛ وفتح الباري (٨/ ٥٩٩)؛ وجامع البيان (٢٦/ ١٨٧).

(٢) جامع البيان (١/ ٢٨)؛ وصحيح البخاري – كتاب: فضائل القرآن – باب: تأليف القرآن؛ وصحيح مسلم – كتاب: الفضائل – باب: من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه ﷺ.

(٣) السنن الكبرى للنسائي – كتاب: الحد في الخمر – باب: حد الخمر؛ ومستدرك الحاكم – كتاب الحدود – باب: حد الخمر – مشاورة الصحابة. قال الحاكم: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه». ووافقه الذهبي؛ وسنن البيهقي – كتاب: الأشربة – باب: ما جاء في إقامة الحد في حال السكر أو حتى يذهب.

الموضوع تقتضي تحريم الخمر نصًا – وهو ما ساقه ابن عباس – وعليه.. فلا ينتظم السياق إلا بعدم دخول الخمر في العموم الظاهر من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟...﴾ لئلا يلزم نقض التحريم، واجتماع النهي والإذن فيكون تكليفًا بما لا يطاق.

وأمَّا استدلاله ﷺ بالسياق الخارجي فهو ما ورد في سياقِ كلامه من ذكر سبب نزول الآية؛ حيث إنها نزلت عذرًا للماضين.

والنماذج على هذا الضابط كثيرة لكن ينبغي الحذر كل الحذر مما لم يصح من ذلك. وينبغي التنبيه إلى أنَّ ما نقل من ذلك إنما هو للاستعانة به على فهم النص، والاستفادة بتجارب السابقين، ومعرفة التدرج في التشريع، والاطلاع على جانب من سيرة النبوة، وليس كما يتشبث بعض الحداثيين بتلك الأسباب في ربط النص بها ارتباطًا مطلقًا، ومن ثمَّ تقييده بعصر نزوله؛ ولذلك فقد أصاب جمهور العلماء عندما قطعوا عليهم الطريق بالقاعدة المشهورة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب".

المطلب الخامس/ الإشارة المتكررة بأوجه إعجازه، وتحديه لمعارضيه:

وهذا من الضرورة بمكان حيث يظل التحدي مانعًا من اقتحام حرمه، أو – وحاشاه – الاستهانة به. وحقيقة هذا المحور تنطلق من حقيقة إيمانية بأنَّ الذي بين دفتي المصحف هو كلام الله، وليس أدل على ذلك من دعوته إلى التحدي والمعارضة، ومعلوم عجز العرب الفصحاء عن هذا الأمر فكيف بغيرهم؟!

وإن مما يسهل للقارئ فهم النص القرآني هو اليقين به، وارتضاءه منهجًا وسلوكًا، وطرح ما في النفس من تكبر وغرور بغير الحق، وإلا فلنْ يصل أبدًا إلى معرفة هدايات القرآن، كما قال سفيان بن عيينة في تفسير قوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ١٤٦]: «أنزع عنهم فهم القرآن، وأصرفهم عن آياتي»[١]. وقال قتادة: سأمنعهم فهم كتابي[٢].

(١) وعليه فالخطاب لهذه الأمة (كما ذكر ابن جرير). جامع البيان (١٣/ ١١٢)، لكن ابن كثير استدرك على هذا فقال: «ليس هذا بلازم؛ لأن ابن عيينة إنما أراد أن هذا مطرد في حق كل أمة، ولا فرق بين أحد وأحد في هذا. تفسير ابن كثير (٣/ ٤٧٥) وقد يراد بالآيات في الآية: المعجزات أو الآيات الكونية، ولا مانع من حمل الآيات على جميع ذلك. فتح القدير (٢/ ٢٧٨).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٧/ ٢٨٣).

ولقد تكرر في القرآن كثيرٌ من الإشارات التي تدعو إلي التحدي به بغية إثبات مصدره الإلهي كقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

وقد اجتهد العلماء حول هذا المحور لبيان مظاهر إعجاز كتاب الله تعالى، ومنها أنه قد احتوى على علوم ومعارف لم يجمعها كتاب من الكتب، ولا أحاط بعلمها أحد في كلمات قليلة وأحرف معدودة[١].

يقول ابن مسعود: «قد بين لنا في هذا القرآن كل علم، وكل شيء». وقال مجاهد: «كل حلال، وكل حرام». ورجح ابن كثير قول ابن مسعود فقال: «وقول ابن مسعود أعم وأشمل، فإنَّ القرآن اشتمل على كل علم نافع من خبر ما سبق وعلم ما سيأتي، وكل حلال وحرام، وما الناس إليه محتاجون في أمر دنياهم ودينهم ومعاشهم ومعادهم وهدى أي للقلوب ورحمة وبشرى للمسلمين»[٢].

ومن ذلك ما احتوى عليه من علوم الأوائل؛ مثل الطب، والجدل، والهيئة، والهندسة، والجبر، والمقابلة، والنجامة، وغير ذلك. ومن تلك الوجوه؛ إخباره عن المغيبات سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل[٣]. ومنها ما قاله ابن عطيه واعتبره أصح الوجوه: «أنَّ التحدي إنما وقع بنظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة ألفاظه»[٤].

وهناك علوم اشتغلت ببيان تلك الوجوه، يقتضي الأمر من طالبي فهم النص القرآني على الوجه الصحيح الاطلاع عليها ... مع الاعتبار "أنَّ القرآن كلام الله، فينظر في التركيب ودلالاته ويستحضر جلال الألوهية، ومقاصد الشارع وحكمته وعلمه المطلق، والتفاوت العظيم بين كلامه – سبحانه – وكلام البشر. وهذا أساس منهجي يبين – كما ذكر الأستاذ الدكتور محمد محمد أبو موسى – أنَّ علماءنا أدركوا العلاقة

(١) معترك الأقران (١/ ١٢).

(٢) تفسير القرآن العظيم (٤/ ٥١٠).

(٣) ينظر هذه الوجوه ونماذج منها في معترك الأقران (٢/ ٣٨٧).

(٤) المحرر الوجيز (١/ ٥٢).

الحميمة بين النص وصاحبه. ويمكن استثمار هذا الأصل وتطويره؛ لأنَّ كثيرًا من خفايا دلالات الكلام تتجلى بصورة أوضح عندما يعرف صاحب النص وشخصيته ومذهبه في الحياة والفكر والعقيدة"[1]

ولا جرم أنَّ القرآن سرُّ السماء فهو نور الله في الدنيا حتى تزول. ومعنى الخلود في دولة الأرض إلى أنْ تدول[2]. ولا يخفى أنَّ كثيرًا ممن انحرف فكره، غابت عنه تلك الحقيقة. كما لا يخفى أن من رمى المسلمين بالتكفير أو تجرأ فمد يد الإيذاء إليهم؛ سببه عدم تحصيل الأدوات التي تؤهل لفهم النص القرآني، وغيره من نصوص شرعية. وبعد؛

فهذا غيض من فيض من موضوع ضوابط فهم النص القرآني، تكفي الإشارة إليه في هذه الصفحات القليلة.. وعلى قصد السبيل.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

*****

أهم المراجع

- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، دار الكتاب العربي– بيروت، الطبعة الأولى – ١٤٠٤هـ.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري للإمام القسطلاني، الأميرية–مصر، الطبعة السابعة – ١٣٢٣هـ.
- الأسماء والصفات للبيهقي، مكتبة السوادي – جدة – السعودية، الطبعة أولى – ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- الاستيعاب ليوسف بن عبد الله بن عبد البر، دار الجيل – بيروت، الطبعة الأولى – ١٤١٢هـ.
- إعجاز القرآن لمصطفى صادق الرافعي، دار المنار– القاهرة ١٩٩٧م.
- البرهان في علوم القرآن للإمام الزركشي، الحلبي، الطبعة الأولى – ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

---

(١) من تقديمه لكتابه من أسرار التعبير القرآني.

(٢) إعجاز القرآن (ص٢٣).

- التأويل اللغوي في القرآن الكريم لـ د/ حسين حامد الصالح، دار ابن حزم- صنعاء. د.ت.
- تاج العروس من جواهر القاموس لمرتضى الزَّبيدي، دار الهداية.
- تالي تلخيص المتشابه للخطيب البغدادي، دار الأصمعي– الرياض، الطبعة الأولى – ١٤١٧هـ.
- التعاريف لمحمد عبد الرءوف المناوي، دار الفكر – بيروت، الطبعة الأولى – ١٤١٠هـ.
- التعريفات للجرجاني، دار الكتاب اللبناني – القاهرة، الطبعة الأولى – ١٩٩٩م.
- التفسير الوسيط لـ أ.د/ محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر– القاهرة، الطبعة الأولى – ١٩٩٨م.
- تفسير القرآن العظيم لابن كثير، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى – ١٤١٩هـ.
- التصور اللغوي عند الأصوليين للسيد عبد الغفار، مكتبات عكاظ – الإسكندرية، الطبعة الأولى – ١٩٨١م.
- التعريض في القرآن الكريم لـ د/ إبراهيم الخولي، دار البصائر، الطبعة الأولى – ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- جامع البيان للإمام الطبري – تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى– ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي، دار عالم الكتب – الرياض ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
- جمهرة اللغة لابن دريد الأزدي، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الأولى – ١٩٨٧م.
- حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن لمحمد الأمين الهرري الشافعي، دار طوق النجاة – بيروت، الطبعة الأولى – ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
- خزانة الأدب لأبي بكر علي الحموي، دار ومكتبة الهلال – بيروت، الطبعة الأولى – ١٩٨٧م.
- خلق أفعال العباد للبخاري، دار المعارف – الرياض – السعودية.
- دراسات في التفسير وأصوله لـ د/ محي الدين بلتاجي، دار مكتبة الهلال – بيروت ١٩٨٧م.
- دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، مؤسسة علوم القرآن – دمشق، الطبعة الثانية – ١٤٠٤هـ.
- صحيح مسلم بشرح النووي، دار الغد.
- فتح القدير لمحمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير – بيروت، الطبعة الأولى – ١٤١٤هـ.
- فضائل القرآن لابن كثير، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى – ١٤١٦هـ.

- القاموس المحيط للفيروزآبادى، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثامنة – ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي، مكتبة لبنان – بيروت، الطبعة أولى – ١٩٩٦م.
- مباحث في علوم القرآن لمناع القطان، مكتبة المعارف، الطبعة الثالثة – ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- محاسن التأويل للإمام القاسمي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى – ١٤١٨هـ.
- المحرر الوجيز لابن عطية الأندلسي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى – ١٤٢٢هـ.
- المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده، دار الكتب العلمية – بيروت ٢٠٠٠م.
- المصباح المنير لأحمد بن محمد المقري الفيومي، المكتبة العلمية – بيروت.
- مسند أحمد – تحقيق: أحمد شاكر، دار الحديث – القاهرة، الطبعة الأولى – ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- معترك الأقران للإمام السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى – ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار - تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.
- معجم مقاييس اللغة لابن فارس، دار الفكر ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- معجم الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ(قم)، الطبعة الأولى – ١٤١٢هـ.
- معجم متن اللغة لأحمد رضا، منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.
- مفهوم النص لـ د/ نصر أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٠م.
- مقالتان في التأويل (معالم في المنهج.. ورصد في الانحراف) لـ أ.د/ محمد سالم أبو عاصي، دار البصائر، الطبعة الأولى – ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- مناهل العرفان في علوم القرآن لمحمد عبد العظيم الزُّرْقاني، الحلبي - الطبعة الثالثة.
- المنهج البنيوي (دراسة نظرية) = البنيوية بين النشأة والتأسيس (دراسة نظرية)، شبكة الإنترنت - مكتبة صيد الفوائد ١٨ربيع أول ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٤م.

البحث الثالث

تلقي القصص القرآني في كتب التفسير بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم

إعداد/ أ.د. أنور إبراهيم منصور

كلية الآداب – جامعة البحرين

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد؛

فقد تناول القصة القرآنية فئات كثيرة من العلماء، منهم من اقتصر في تناوله على الخبر الصحيح – وقليل ما هم – ومنهم من توسع في نقله، وخلط بين الصحيح وغيره، على حين لبس بعضهم ثوب الدفاع عن القرآن وارتفع صوته بحجة الإصلاح ودفع عادية الأعداء، فراح يحلل قصص القرآن على غرار القصص الأدبي فإذ به ينزلق في متاهات وظلمات.

ومن يطالع كتب التفسير يقف على مبالغة أكثر المفسرين في هذا الجانب – أعني تلقي القصص القرآني – فأكثروا من التعرض لأمور لا فائدة منها، ولا طائل يعود من وراء ذكرها، اللهم إلا تسويد الصحائف وتشتيت الأذهان، والمفسرون بالأثر والرأي في ذلك سواء، وبات الأمر كما قال السيوطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «صار كل من يسنح له قول يورده، ومن يخطر بباله شيء يعتمده، ثم ينقل ذلك عنه من يجيء بعده ظانًا أن له أصلًا، غير ملتفت إلى تحرير ما ورد عن السلف الصالح ومن يرجع إليهم في التفسير»(١).

وقد استخرت الله تعالى في المشاركة في المؤتمر العلمي الدولي الأول لكلية أصول الدين بالقاهرة ببحث يكشف أوجه الانحراف الذي أصاب القصص القرآني في كتب التفسير، فجعلت عنوانه: «**تلقي القصص القرآني في كتب التفسير بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم** » ليكون ضمن المحور الثاني: النص التراثي وعلاقته بالنص الديني (الوحي)، فجمعت – في عجالة – معالم الموضوع في أربعة مطالب تسبقها مقدمة وتعقبها خاتمة، وهي على النحو التالي:

المطلب الأول/ اتجاهات المفسرين في تلقي القصص القرآني.

المطلب الثاني/ بين قصص القرآن وقصص المفسرين.

المطلب الثالث/ الآثار المترتبة على الإفراط والتفريط في تلقي القصص القرآني.

---

(١) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (٢/ ١٩٠) حجازي – القاهرة.

المطلب الرابع/ نحو منهج أمثل لتلقي القصص القرآني.

أما الخاتمة/ فأثبت فيها نتائج البحث ومقترحاته.

هذا.. ويعلم الله قصدي ونيتي أني لا أعمد إلى تجريح أحد أو إبراز عيبه، وإنما الهدف والغاية بيان وجه الخطأ ورسم طريق للخلاص منه وتجنبه.

أسأل الله العظيم رب العرش الكريم أن يجعلنا من خدم كتابه، وأن يحفظ حواسنا من الزيغ والضلال.

*****

المطلب الأول

اتجاهات المفسرين في تلقي القصص القرآني

الكاتبون في القصص القرآني:

تناول القصة القرآنية فئات كثيرة من العلماء منهم المفسرون وعلماء التاريخ، وهناك فئة أفردت القصة القرآنية بالكتابة والتأليف.

أما المفسرون فلم يكونوا سواء؛ بل أوجز بعضهم وأطنب آخرون، كما اقتصر بعضهم على الخبر الصحيح الذي ذكرته الآيات، على حين نقل آخرون ما صح وما لم يصح؛ فممن أطنب في ذكر القصة القرآنية الإمام ابن جرير الطبري في كتابه جامع البيان، والإمام ابن كثير في تفسيره، وعلاء الدين الخازن. على حين أوجز الشيخ الزمخشري ومدرسته أبو السعود والنسفي والبيضاوي.

هذا كله مع المفسرين الأقدمين. أما المفسرون المحدثون فلقد حاول أكثرهم أن يلتزم بما صح في ذكر القصة القرآنية.

أما المؤرخون فبدهى أن يذكروا القصة في كتبهم؛ كما فعل ابن جرير في تاريخه، وابن الأثير في كامله، وابن كثير في البداية والنهاية، ولكن ما ذكر في كتب المفسرين والمؤرخين لا يطلع عليه كثير من الناس، إنما يطلع عليه من يقرءون هذه الكتب، وهى كتب مطوله بالطبع؛ لذلك كان لا بد من إفراد القصص القرآني أو قصص الأنبياء في مؤلفات خاصة، فأفردت كتب قديما وحديثًا، لكن الكتاب الذي اشتهر كثيرًا بين الناس قديمًا: عرائس المجالس لأبي إسحاق أحمد بن محمد النيسابوري، المعروف بالثعلبي (ت٤٢٧هـ)، وهذا الكتاب محشو بالإسرائيليات، وظل هذا الكتاب يقرأ حينًا من الدهر دون أن يكون له منافس، وذلك إلى أوائل الثلاثينيات من هذا القرن؛ حيث كتب العلامة الشيخ عبد الوهاب النجار وهو باحث ومؤرخ من فقهاء مصر (ت١٩٤١م) كتاب قصص الأنبياء[1].

---

(١) قصص القرآن صدق حدث وسمو هدف - إرهاف حس وتهذيب نفس لـ د/ فضل حسن عباس (ص١٦) دار النفائس – الأردن، ط٢ - ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.

تناول الشيخ عبد الوهاب النجار قصص الأنبياء في القرآن: يجمع الآيات التي ورد فيها ذكر النبي ﷺ، ويقسم القصة إلى مواقف، ثم يستوفي بيان كل موقف مستعينًا بما جاء في كتب العهد القديم والعهد الجديد في حدود ما كان منهما موافقًا لما جاء في القرآن، فهو حق وما جاء مخالفا فهو باطل، وما سكت عنه القرآن يمكن الاستئناس به[1].

وقد أوقعه هذا المنهج فيما أراد تجنبه من الخضوع لأسر الإسرائيليات كما فعل كثير من المفسرين قبله، وإن حاول بين الحين والحين أن يعلن موافقته على ما أورده[2].

والحق يقال: إن كتاب الشيخ عبد الوهاب النجار قد سد فراغًا كبيرًا؛ بل سد كثيرًا من الثغرات في القصص القرآني، وذلك إذا وازنًا بينه وبين ما كان مشتهرًا بين الناس وهو عرائس المجالس.

وقد أثار الكتاب ضجة كبيرة، وأحيط به من الاعتراضات والشبهات ما جعله يتوارى عن كثير من الناس أو يتوارى عنه كثير منهم فقد شكلت لجنة من علماء الأزهر، وكانت اعتراضات اللجنة على الكتاب ومؤلفه كثيرة حتى إن هذه اللجنة دعت إلى عدم تداول هذا الكتاب والحيلولة بينه وبين قراءة الناس له[3].

ومن بين ما جَدَّ من دراسات مختلفة للنص القرآني:

---

(١) قال في مقدمة كتابه عن قصة الكتاب: «وجهت مشيخة قسم التخصص بالأزهر الشريف إلى هذا العبد الضعيف أن يلقى دروسًا على طلبة قسم الوعظ والإرشاد في قصص الأنبياء الأطهار الذين ورد ذكرهم في القرآن، وكان ذلك في سنة ١٩٣٠م/ ١٩٣١م الدراسية. لم أجد بدًا من امتثال الأمر، وقد قمت من هذه المهمة الكبيرة بما وصل إليه الإمكان على وجه أرجو أن يكون مرضيًا عند الناس مقبولًا عند الله». وأشار إلى الخلل الموجود في الكتب التي ألفت في سير الأنبياء قائلًا: «ولقد نظرت في الكتب المؤلفة في سير أنبياء الله الأطهار ورسله الأبرار فوجدت مؤلفيها يجمعون الحق والباطل، ويقرنون إلى الصواب الخطأ، وينظمون العقود من الدر والخزف، لا يرجعون في تلك القصص إلى تحقيق يبين به الرائج عن الزائف، وجل ما يعتمدون عليه إسرائيليات وخرافات ما أنزل الله بها من سلطان. فأردت أن يكون كتابي هذا علمًا يهتدي به إلى الصواب، مع التنبيه على ما يكون في تلك السير أو الروايات من الخطأ، نصحًا منى لله ولرسوله ولخاصة المسلمين وعامتهم، وتطهيرًا لذمتي واستبراء لضميري، فإن أصبت شاكلة الصواب فذلك بتوفيق الله وتسديده، وإذا فرط منى خطأ في فكر أو تقرير حادثة فلى أجر من اجتهد فأخطأ، ولى من حسن القصد شافع لا يرد. قصص الأنبياء لعبد الوهاب النجار (المقدمة – ص٧) مكتبة دار التراث – ط٣.

(٢) المنهج البياني في تفسير القرآن لـ د/ كامل على سعفان (ص٤٢٣) مكتبة الأنجلو المصرية، ط١ - ١٩٨١م.

(٣) قصص القرآن صدق حدث وسمو هدف (ص١٦).

كتاب قصص القرآن لمحمد أحمد جاد المولى وآخرين كتب بأسلوب أدبى رشيق، وكان حلًا لألفاظ الآيات القرآنية التي تحدثت عن القصة، ألف في حوالي الخمسينات من القرن العشرين.

وللشيخ عبد الكريم الخطيب كتاب قصص القرآن في منطوقه ومفهومه ظهر في الستينات من القرن العشرين ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، وله أيضًا كتاب القصص القرآني من العالم المنظور وغير المنظور تأخر ظهوره حتى عام ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

كتاب سيكولوجية القصة في القرآن للدكتور التهامي نقرة، وهو في الأصل رسالة دكتوراة في جامعة الجزائر عام ١٩٧١م.

نظرات في أحسن القصص د/ محمد السيد الوكيل، يقع الكتاب في جزءين وصدرت طبعته الأولى عام ١٩٩٤م.

ثم كثر الاهتمام بالقصة القرآنية حتى أفردتها جامعة الأزهر مادة مستقلة تدرس في كلية أصول الدين.

مناهج تناول القصص القرآني:

كان للشيخ شلتوت قصب السبق في الإشارة إلى أبرز المناهج في تناول القصص القرآني[1]؛ حيث قسمها إلى أقسام ثلاثة أتى عليها بالنقد وأضاف منهجًا رابعًا ارتضاه.

المنهج الأول/ منهج المؤولين للقصص:

وهو صرف الكلام عن مدلوله اللغوي إلى معنى آخر دون ما يدعو إلى هذا التأويل، وصاحبه قد يُحَكِّم فيه مجرد الاستبعاد لما يؤديه الكلام من المعنى الظاهر، وكثيرًا ما يقصده بعض الباحثين دفعًا لما يثيره خصوم القرآن على القرآن.

ويدخل في هذا القسم تأويل إحياء الموتى المنسوب لعيسى بالإحياء الروحي، وحمل النمل في قصة سليمان على أنه قبيلة ضعيفة وتأويل الكواكب في قصة إبراهيم بأنها جواهر نورانية نورها عقلي لا حسي[1].

---

(١) تفسير القرآن الكريم لـ فضيلة الإمام الشيخ/ محمود شلتوت (ص٥٣ – ٥٨) بتصرف، دار القلم – القاهرة.

المنهج الثاني/ منهج القائلين بالتخييل.

هذا المنهج يتفق مع المنهج الأول من ناحية ويخالفه في ناحية؛ إذ هو صرف للألفاظ عن معانيها الحقيقية كما في المنهج الأول ولكن لا إلى واقع يُزعم ويدعى أنه مراد، وإنما إلى تخييل ما ليس بواقع واقعًا، فلا يلزم فيه الصدق ولا أن يكون إخبارًا بما حصل، وإنما هو ضرب من القول شبيه بما يوضع من حكايات بين أشخاص مفروضين أو على ألسنة الطيور والحيوان؛ للإيحاء فقط بمغزى الحكايات من الإرشاد إلى فضيلة والحث عليها أو التحذير من رذيلة والتنفير منها.

ومن جماعة الفلاسفة فرقة جعلت ما رأته بعقولها أصلًا لما جاءت به الأنبياء، فما وافق قانونهم هذا قبلوه وما خالفه رفضوه.

ولاشك أن القرآن إذا استقبلت دراسته على هذا النحو من الخلط والخبط والادعاء فقد اقتحمت قدسيته، وزالت عن النفوس روعة الحق فيه، وتزلزلت قضاياه في كل ما تناوله من عقائد وتشريع وأخبار[2].

المنهج الثالث/ منهج المسرفين في قبول الروايات:

وهو منهج جمهور المفسرين؛ ويقوم على الإفراط في تحكيم الروايات الواردة من طرق مختلفة في فهم القصة القرآنية، واعتبار كل ما ورد متصلًا بالقصة بيانًا وتفصيلًا لما جاء في القرآن، كما اتخذ الفقهاء

---

(١) وهذا المنهج هو من طريقة التأويل التي أسسها الباطنية في القرآن الكريم وصرفوه بها عن دلالته العربية، وفيه احتفاظ بمدلول للكلام وواقع يدل عليه ولكنه صرف للفظ عن معناه الوضعي إلى هذا المعنى الواقعي الذى يزعمه المؤول مدلولًا للكلام. والرأي في هذه الطريقة أنه يجب أن يطبق عليها قانون التأويل الذي يتلخص في أنه إذا كان التأويل لا يقضى على أصل ديني ولا يمس عقيدة ثابتة وهو في الوقت نفسه يحتفظ للعبارة القرآنية بواقع تعبر عنه تعبيرًا صادقًا، وكانت اللغة تسمح به فإنه يكون مقبولًا من الوجهتين الدينية واللغوية، وإذا لم تسمح به اللغة فهو مرفوض من هذه الجهة صادر عن جهل من صاحبه بقانون التأويل ومرفوضًا أيضًا من جهة ما يلزمه من الحكم بصدور التلبس من الله تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. أما إذا كان يقضى على أصل ديني أو يمس عقيدة فإنه يكون مرفوضًا أيضًا من الوجهة الدينية. تفسير القرآن الكريم لشلتوت (ص٥٣).

(٢) وشبيه بهذا ما فعله قوم زعموا أن ما جاء في الكتاب الكريم من الآيات الدالة على أن الله لا يعلم جزئيات الأشياء وتفاصيلها لا يراد به معناه الظاهر ولا معنى آخر، وإنما سيق ليورث رغبة ورهبة في قلوب الناس.

الأحاديث المتصلة بآيات التشريع بيانًا وتفصيلًا أو تكميلًا لما ورد في الآيات من أحكام، وكما اعتبر الفقهاء الأحاديث مصدرًا ثانيًا للتشريع اعتبر هؤلاء الروايات الواردة في القصة مصدرًا ثانيًا للقصة بعد القرآن.

والرأي السليم أنه إذا صح اتخاذ الأحاديث التشريعية مصدرًا ثانيًا للأحكام مبينًا أو مفصلًا أو مكملًا؛ لأن العلماء بحثوها وميزوا صحيحها من ضعيفها، فلا يصح ذلك في الروايات القصصية؛ لأنها لم تبحث كما بحثت هذه، فهذا المنهج فيه إفراط أي إفراط، وذلك يتمثل في كثير من كتب التفسير حينما تصل إلى قصص الأنبياء مع أممهم كما نراه في حالة بنى إسرائيل في التيه وكما نراه في وصف المائدة التي أنزلها الله وغير ذلك.

المنهج الرابع/ وهو المنهج المختار:

بعد أن انتقد الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه المناهج الثلاثة وبين ضعفها انتهى إلى الوجه المختار فقال:

هذه المناهج الثلاثة مترددة بين إفراط وتفريط في شأن القصص القرآني، وما ينبغي أن يستقبل به حتى يحقق الغاية المقصودة من قصه على الناس بالعبرة والموعظة، وحتى يحدث التسلية للدعاة والمصلحين، وحتى يتبين للناس أنه القصص الحق المطابق للواقع الذى لا مرية فيه ولا تزيد ولا تخييل.

وعلى أساس أن الحق وسط بين باطلين نقرر أن المنهج الرابع الذى يجب استقبال القصص القرآني على أساسه، وهو المنهج السليم والصراط المستقيم إن شاء الله، وخلاصته الوقوف عند ما ورد في القرآن الكريم، مع الاحتفاظ بدلالة الألفاظ اللغوية على معانيها، وإفادتها لواقع هي تعبير صحيح عنه، دون تزيد عليه بما لم يرد فيه، اعتمادًا على روايات لا سند لها كما صنع المفْرطون، ودون تحيف لمعانيها باعتبار أن الكلام تخييل لا يعبر عن واقع كما فعله المفَرّطون، ودون صرف للألفاظ عن معانيها الوضعية إلى معان أخرى من غير صارف يمنع إجراء الكلام على ظاهره، كما فعل أهل التأويل الذين حرفوا كثيرًا من القرآن عن مواضعه وتنكبوا قانون العربية التي نزل بها.

*****

المطلب الثاني

القصص القرآني وقصص المفسرين[1]

يكاد يجمع الكاتبون في الإسرائيليات حين يتعرضون لكتب التفسير على ندرة وجود تفسير خال من الحشو والدخيل.

فمن يطالع كتب التفسير يلمح أن "قصص أهل الكتاب قد تراكمت في أقوال المفسرين لكتاب الله تراكما يدعو إلى الدهشة! إذ كان بين من أعلنوا إسلامهم فريق من الأحبار درسوا ما جاء بالتوراة والإنجيل من قصص الأنبياء، ثم أخذوا يحدثون به المسلمين تكملة لما في القرآن من أقاصيص! وكلنا نعرف ما نسب إلى كعب الأحبار وعبد الله بن سلام ووهب بن منبه من إسرائيليات ظاهرة البطلان صادفت هوى العامة، فتحدث بها القصاص في المساجد، ثم تناقلها المفسرون كتكملة مثيرة لبعض ما يروون من الأنباء، وتوالت الأيام فرسخت في الأذهان وكأنها حقائق قرآنية لا أساطير رهبان"[2].

وقد أشار ابن خلدون (المتوفي سنة ٨٠٨هـ) إلى شغف بعض المفسرين وولعهم بما في كتب أهل الكتاب من قصص وروايات، وبيان السبب الباعث على ذلك، فقال في مقدمته:

«وصار التفسير على صنفين تفسير نقلي مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف، وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآي، وكل ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين، وقد جمع المتقدمون في ذلك وأوعوا، إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود؛ والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوفوا إلى معرفة شيء مما تشوف إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم.

---

(١) لا يعنى هذا العنوان المقارنة بين كلام الله وكلام البشر! إنما المقصود بيان الانحراف البشرى من خلال كتب التفسير.

(٢) قضايا إسلامية مناقشات وردود لـ د/ محمد رجب البيومي (١/ ١٣١) دار الوفاء – المنصورة، ط١ – ١٤٠٥هـ/ ١٦٨٥م.

فامتلأت التفاسير من المنقولات عندهم وفي أمثال هذه الأغراض أخبار موقوفة عليهم، وليست مما يرجع إلى الأحكام فيتحرى في الصحة التي يجب بها العمل، ويتساهل المفسرون في مثل ذلك وملئوا كتب التفسير بهذه المنقولات»[١].

أما الدكتور الذهبي، والذي عايش جل المفسرين على اختلاف مشاربهم وتنوع مناهجهم، وذلك في سفره العظيم: التفسير والمفسرون، والذي بات مصدرًا للكاتبين من بعده في مناهج المفسرين يقول: في كتابه الموسوم بـ"الإسرائيليات في التفسير والحديث" افتتح الفصل الثالث المخصص للحديث عن كتب التفسير والحديث بقوله:

«إذا نحن تتبعنا كتب التفسير على اختلاف مناهجها، وتباين مشاربها، وجدنا الكثير منها يذكر أصحابها في مقدماتها مناهجهم التي نهجوها في تفاسيرهم، ووجدنا طائفة منهم غير قليلة تذكر فيما تذكر من منهجها.. أنها سوف تضرب صفحًا عن ذكر الإسرائيليات في تفسيرها، ومع ذلك نرى غالب هؤلاء الذين وعدوا بنبذ الإسرائيليات وعدم إقحامها في تفاسيرهم يتورطون في ذكرها، لا ليحذروا منها ولا لينبهوا على كذبها، وإنما يذكرونها - وكأنها وقائع صادقة وحقائق مسلمة - بلا نقد لها، وبغير أسانيدها التي تيسر لمن ينظر فيها معرفة صدقها من كذبها.

بل لا أكون مبالغًا ولا متجاوزًا حد الصدق إن قلت: إن كتب التفسير كلها قد انزلق مؤلفوها إلى ذكر بعض الإسرائيليات، وإن كان ذلك يتفاوت قلة وكثرة، وتعقيبا عليها وسكوتًا عنها»[٢].

لقد بالغ أكثر المفسرين من التعرض لأمور لا فائدة منها ولا طائل يعود من وراء ذكرها، اللهم إلا تسويد الصحائف وتشتيت الأذهان، وبات الأمر كما قال السيوطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «صار كل من يسنح له قول يورده، ومن يخطر بباله شيء يعتمده، ثم ينقل ذلك عنه من يجيء بعده ظانًا أن له أصلًا، غير ملتفت إلى

---

(١) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (ص٥٥٤) بتصرف، دار الفكر - بيروت، ط٢ - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

(٢) الإسرائيليات في التفسير والحديث لـ د/ محمد السيد حسين الذهبي (ص٥) الجزء الأخير - طبعة خاصة بمجلة الأزهر - جمادى الأولى ١٤٢٩هـ.

تحرير ما ورد عن السلف الصالح ومن يرجع إليهم في التفسير، حتى رأيت من حكي في تفسير قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين نحو عشرة أقوال، وتفسيرها باليهود والنصارى هو الوارد عن النبي ﷺ وجميع الصحابة والتابعين وأتباعهم، حتى قال ابن أبي حاتم: لا أعلم في ذلك اختلافًا بين المفسرين»[1].

وتعقب الشوكاني جماعة من المفسرين أطالوا الكلام في أمور غيبية استأثر الله بها، وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2] فقال:

«وقد أطالوا المقال في هذا البحث بما لا يتسع له المقام، وغالبه بل كله من الفضول الذي لا يأتي بنفع في دين ولا دنيا.

وقد حكى بعض المحققين أن أقوال المختلفين في الروح بلغت إلى ثمانية عشر مائة قول، فانظر إلى هذا الفضول الفارغ والتعب العاطل عن النفع، بعد أن علموا أن الله - سبحانه - قد استأثر بعلمه ولم يطلع عليه أنبياءه ولا أذن لهم بالسؤال عنه ولا البحث عن حقيقته فضلًا عن أممهم المقتدين بهم، فيا لله العجب حيث تبلغ أقوال أهل الفضول إلى هذا الحدّ الذي لم تبلغه ولا بعضه في غير هذه المسألة مما أذن الله بالكلام فيه ولم يستأثر بعلمه»[3].

كان الأولى عدم التشاغل بمثل هذه الأمور، فمثل هذه التكلفات تبعد الناس عن هدايات القرآن وأنواره.

قصص المفسرين:

نقف هنا مع شواهد تدعو إلى العجب من صنيع بعض المفسرين المهتمين بجمع الغريب دون النظر إلى صحته، رغم أن ما يوردونه في القصة - في أحيان كثيرة - يدفع إلى إنكارها دفعًا.

---

(١) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (٢/ ١٩٠).

(٢) سورة الإسراء، الآية رقم (٨٥).

(٣) فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية من علم التفسير للشوكاني (٤/ ٣٤٧) دار إحياء التراث العربي - بيروت.

زواج النبي ﷺ من زينب بنت جحش رضي الله عنها:

من أعجب ما ترى في تفسير القصص القرآني لدى المفسرين إطباقهم - حتى عهد الحافظ ابن كثير - على أن النبي ﷺ رأى زينب بنت جحش في حال أثارت عشقه، فأمر زيدًا أن يطلقها، وأن يتزوجها رغم وضوح افتراء هذا الإفك عليه ﷺ، وهذا في تفسيرهم لقوله تعالى ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِيٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ ۖ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ ۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿٣٨﴾ ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴿٣٩﴾ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾[1].

جاء في تفسير الطبري قوله: كان النبي ﷺ قد زوج زيد بن حارثة زينب بنت جحش، ابنة عمته، فخرج رسول الله ﷺ يومًا يريده وعلى الباب ستر من شعر، فرفعت الريح الستر فانكشف، وهي في حجرتها حاسرة، فوقع إعجابها في قلب النبي ﷺ، فلما وقع ذلك كرّهت إلى الآخر، فجاء فقال: يا رسول الله إني أريد أن أفارق صاحبتي، قال: «**ما ذاك، أرابك منها شيء؟**» قال: لا والله ما رابني منها شيء يا رسول الله، ولا رأيت إلا خيرًا، فقال له رسول الله ﷺ: «**أمسك عليك زوجك واتق الله**»، فذلك قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِيٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ تخفي في نفسك إن فارقها تزوجتها[2].

وبنحو ذلك قال ابن أبي حاتم والسيوطي وغيرهما[3]. وهؤلاء المفسرون من رواد التفسير بالمأثور، ولا يخفي غرابة هذا الكلام ونكارته، ومع ذلك فقد تركاه دون تعقيب أو تمحيص.

---

(١) سورة الأحزاب، الآيات (٣٧ – ٤٠).

(٢) جامع البيان للطبري - ت أحمد محمد شاكر (٢٠/ ٢٧٤) مؤسسة الرسالة، ط١ - ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

(٣) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (ص٣١٣٥) مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط٣ - ١٤١٩هـ؛ والدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي (١٢/ ٥٣، ٥٤) مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط١ - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

ولم يقتصر الأمر على التفسير بالمأثور؛ بل تعدى إلى التفسير بالرأي فرأينا قادة التفسير العقلي يوردون أمثال هذه المرويات دون تدبر في معانيها أو حتى بيان حالها.

ففي مفاتيح الغيب للفخر الرازي: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ من أنك تريد التزوج بزينب ﴿وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ﴾ من أن يقولوا أخذ زوجة الغير أو الابن[1].

أما الزمخشري فقد حاول مجتهدًا في إثبات صحة الرواية بفرض الاحتمالات والرد عليها بعد سرده للحكاية فقال:

«﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ يعني زينب بنت جحش رضي الله عنها: وذلك أن رسول الله ﷺ أبصرها بعدما أنكحها إياه فوقعت في نفسه فقال: «**سبحان الله مقلب القلوب**» فإن قلت: ما الذي أخفي في نفسه؟ قلت: تعلق قلبه بها. وقيل: مودة مفارقة زيد إياها. وقيل: علمه بأن زيدًا سيطلقها وسينكحها؛ لأن الله قد أعلمه بذلك. وعن عائشة رضي الله عنها: لو كتم رسول الله ﷺ شيئًا مما أوحي إليه لكتم هذه الآية»[2].

هذا ما أورده شيوخ التفسير بالمأثور والرأي وهو صنيع يدعو إلى العجب؛ إذ لا يُشك في عدم صحة هذا الكلام!

إن ذكر مثل هذه الروايات الباطلة التي ليس لها من شاهد من نقل ولا عقل غفلة شديدة، وإن كان من أبرز سنده تبعته أخف، وهذه الرواية من وضع أعداء الدين، ولم يذكر هذا إلا المفسرون والإخباريون المولعون بنقل كل ما وقع تحت أيديهم من غث أو سمين، ولم يوجد شيء من ذلك في كتب الحديث المعتمدة التي عليها المعول عند الاختلاف، والذي جاء في الصحيح يخالف ذلك وليس فيه هذه الرواية المنكرة[3].

---

(١) مفاتيح الغيب للفخر الرازي (١٢/ ٣٥٥) دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ - ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

(٢) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل للزمخشري (٣/ ٢٦٢) دار الفكر.

(٣) الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير لـ د/ محمد محمد أبو شهبة (ص٣٢٣) مكتبة السنة، ط٤ - ١٤٠٨هـ.

هذه الرواية الباطلة التي دسها أعداء الإسلام واغتر بها بعض المفسرين، ولطخوا بها صفحات تفاسيرهم، ولم ينظروا في إخلالها بمقام الرسالة، وما يليق بتلك الأخلاق النبوية التي شهد الله لها بالعظمة، لا يؤيدها نقل صحيح ولا عقل سليم(١).

ورحم الله الحافظ ابن كثير إذ قال: «ذكر ابن جرير وابن أبي حاتم هاهنا آثارًا عن بعض السلف ﭫ أحببنا أن نضرب عنها صفحًا لعدم صحتها فلا نوردها»(٢).

ونص أبو حيان على عدم صحة هذا الكلام فقال: ولبعض المفسرين كلام في الآية يقتضي النقص من منصب النبوة، ضربنا عنه صفحًا.

وخص الزمخشري بقوله: وللزمخشري في هذه الآية كلام طويل، وبعضه لا يليق ذكره بما فيه غير صواب مما جرى فيه على مذهب الاعتزال وغيره(٣).

وقد تلقف المتربصون بهذه الأمة أمثال هذه الروايات فنسجوا منها أثوابا من الخيالات الواهية والأوهام الكاذبة، وخاضوا في عرض أم المؤمنين الطاهرة فصوروها حين رآها النبي ﷺ كما يصور الشاب الطائش إحدى الغانيات.

يقول الدكتور هيكل في كتابه "حياة محمد": «ويطلق المبشرون والمستشرقون لخيالهم العنان حين يتحدثون عن تاريخ محمد في هذا الموضوع، حتى ليصور بعضهم زينب ساعة رآها النبي وهى نصف عارية أو تكاد، وقد انسدل ليل شعرها على ناعم جسمها الناطق بما يكنه من كل معانى الهوى.

وليذكر آخرون: أنه حين فتح باب بيت زيد لعب الهواء بأستار غرفة زينب، وكانت ممدودة على فراشها في ثياب نومها، فعصف منظرها بقلب هذا الرجل الشديد الولع بالمرأة ومفاتنها فكتم ما في نفسه، وإن لم يطق الصبر على ذلك طويلًا، وأمثال هذه الصور التي أبدعها الخيال»(٤).

---

(١) الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير لـ د/ رمزي نعناعه (ص٣٩٥، ٣٩٦) دار القلم – دمشق.

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٦/ ٤٢٤، ٤٢٥) دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢ - ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(٣) البحر المحيط في التفسير لأبى حيان الأندلسي (٨/ ٤٨٢) دار الفكر ١٤٠٥هـ-١٤٠٦هـ/ ٢٠٠٥م.

(٤) حياة محمد لـ د/ محمد حسين هيكل (ص٢٥٨) طبعة خاصة بمهرجان القراءة للجميع ١٩٩٧م.

والعجب من هؤلاء الطاعنين أنهم إذا وقعوا على ما يشفي غليلهم من باطل الروايات تمادوا في قلب الحقائق وأنكروا عقولهم، وتجاهلوا الظروف والملابسات والبيئة وأحكامها، والعادات وسلطانها، إلى غير ذلك مما يتفيهقون به، بينما يطيشون بالحكم على روايات في غاية الصحة بأنها موضوعة، ولا حامل لهم في الحالين إلا الهوى والتعصب.

وبعد.. فإذا كانت القصة لا سند لها من جهة النقل، وحياة رسول الله تكذبها، وطبيعة البيئة التي جرت فيها تجلت أصولها فلم يبق إلا أنها موضوعة[1].

وشبيه بهذا الصنيع ما ورد في قصة ثعلبة:

فمن ينظر في كتب التفسير عند قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَـٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾[2] يلاحظ أن المفسرين قد أوردوا في سبب نزولها كلامًا عجيبًا، يقدح في صحابي جليل من صحابة رسول الله ﷺ ويتهمونه بالنفاق؛ بل وبموته على ذلك!

هذا الخبر يدور حول قصة منسوبة إلى رجل يسمى ثعلبة بن حاطب، وخلاصتها: أنه جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: ادع الله أن يرزقني مالًا. فقال له: قليل تؤدى شكره خير من كثير لا تطيقه. وألح على الرسول ﷺ فدعا له بالغنى، فلما أغناه الله منع الزكاة، وترك الصلاة، فأنزل الله ﷻ: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَـٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾.

ومما ذكروه أيضًا أنه لما علم بذلك جاء تائبًا يعرض صدقته على الرسول ﷺ فرفضها، فجاء أبا بكر في خلافته، ثم عمر، ثم عثمان ﷺ لكنهم أبوا ورفضوا قبول صدقته واحتجوا بعدم قبول النبي ﷺ منه صدقته فلا يقبلها من بعده أحد، وظل الرجل على حاله حتى مات في خلافة عثمان.

وهذا الخبر انتشر وذاع بين أكثر المفسرين، ويكاد يكون محل اتفاق بينهم تقريبًا، فنادرًا ما يخلو منه تفسير على الرغم من عدم صحته وضعفه من جهة السند والمتن[1]؛ إذ فيه حط صريح من منزلة رجل شهد

(١) الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير (ص٣٢٨).

(٢) سورة التوبة، الآية (٧٥).

بدرا كما صرح به ابن حجر وشهد له النبي ﷺ بالجنة في قوله: «**لا يدخل النار أحد شهد بدرًا والحديبية**»[٢] وحكي عن ربه أنه قال لأهل بدر: «**اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم**»[٣]. فمن يكون بهذه المثابة كيف يعقبه الله نفاقًا في قلبه، وينزل فيه ما نزل؟[٤]

ومثل هذين – أعني قصة زواج النبي ﷺ بأم المؤمنين زينب ، وقصة ثعلبة – كثير من المبالغات والعجائب في كتب التفاسير، حتى إن الإمام الكرماني (ت٥٠٥هـ) ألف كتابًا جمع فيه العجائب والغرائب[٥] وضمنه أقوالًا - كما قال السيوطي[٦] - ذكرت في معاني آيات منكرة لا يحل الاعتماد عليها ولا ذكرها إلا للتحذير منها.

كما صنف الغماري كتابًا نبه فيه على بعض التفاسير المخطئة والخاطئة التي يجب اجتنابها في فهم كلام الله تعالى، والبعد به عن أن تكون من جملة معانيه، لنبو لفظه عنها، أو مخالفتها لما تقتضيه القواعد المأخوذة من الكتاب والسنة، وذكر فيه كثيرًا من الانحرافات في التفسير، وقال في مقدمته:

هذا كتاب ما سبقت بمثله ... جم الفوائد ناضج الثمرات

مهدت فيه مسائلًا وقواعدًا ... تنفي عن التفسير بعض هنات

---

(١) قال الحافظ ابن حجر في الفتح (٣/ ٢٦٦): «جزم ابن الأثير في التاريخ بأنّ أول فرض الزكاة كان في السنة التاسعة ... وقوى بعضهم ما ذهب إليه ابن الأثير بما وقع في قصة ثعلبة المطولة ... لكنه حديث ضعيف لا يحتج به. وقال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الأحياء (٣/ ٢٦٦) ما رواه الطبراني بإسناد ضعيف. ونقل المناوي في فيض القدير (٤/ ٥٢٧) قول البيهقي وقول الحافظ في تضعيفه القصة وارتضاهما. وقال ابن حزم في المحلّى (١١/ ٢٠٧، ٢٠٨): قال تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ﴾ إلى قوله : ﴿يُكَذِّبُونَ﴾ قال: وهذه أيضا صفة أوردها الله تعالى، يعرفها كل من فعل ذلك من نفسه، وليس فيها نصّ ولا دليل على أنّ صاحبها معروف بعينه.

(٢) قال الهيثمي: رواه البزار ورجاله رجال الصحيح. مجمع الزوائد (٩/ ١٦١) دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

(٣) صحيح البخاري – كتاب: المغازي – باب: فضل من شهد بدرًا (١٠/ ١٩٤) السلفية، ط١ - ١٤٠٣هـ.

(٤) الإصابة في معرفة الصحابة لابن حجر (١/ ١٣٣) دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ - ١٤١٥هـ؛ وكشف اللثام عما في كتب التفسير من الأوهام لـ د/ نادي محمود الأزهري (ص٣٤) دار الصفوة – القاهرة، ط١ - ١٩٩٤م/ ١٤١٤هـ.

(٥) غرائب التفسير وعجائب التأويل للكرماني (٢مج) دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة علوم القرآن – بيروت.

(٦) الإتقان (٦/ ٢٣٢٢) مجمع الملك فهد.

جليت فيه حقائقًا لا ينبــغي ... جهـــــلٌ بها لمفســر الآيات
سميتـه بــدع التفاســـير التي ... جاءت من الأقـــوام بالعثرات
أرجــو من الله الكـريم نواله .... محو الذنوب ومنح فضل هبات[1]

*****

المطلب الثالث

الآثار المترتبة على الإفراط والتفريط في تلقي القصص القرآني

كلمة حق يقر بها كل متخصص في التفسير: أن هذه الإسرائيليات التي ملأ بها بعض المفسرين تفاسيرهم وفسروا بها كتاب الله تعالى كان لها أثر سيء في التفسير؛ ذلك لأن الأمر لم يقف على ما كان عليه في عهد الصحابة من الالتزام بدائرة المباح من ذلك، بل تعدى دائرة الجواز، فرووا كل ما قيل لهم إن صدقًا وإن كذبًا؛ بل ودخل هذا النوع من التفسير كثير من القصص الخيالي المخترع مما جعل الناظر في كتب التفسير التي هذا شأنها يكاد لا يقبل شيئًا مما جاء فيها لاعتقاده أن الكل من واد واحد.

وليس من شك في أن هؤلاء الذين أكثروا من نقل هذه الإسرائيليات وغيرها من الأخبار وضعوا الشوك في طريق المشتغلين بالتفسير، وذهبوا بكثير من الأخبار الصحيحة بجانب ما رووه من قصص مكذوب وأخبار لا تصح.

قال الذهبي: «وليتنا نجد من بين علمائنا من ينشط إلى تجريد كتب التفسير من هذه الإسرائيليات ويطهرها من كل ما دخل فيها من الروايات التي لا نصيب لها من الصحة، حتى يستطيع الناظر في كتب التفسير أن يفهم كلام الله – سبحانه – فهمًا صحيحًا وبعيدًا عن أكاذيب الرواة وخيالات القصاصين»[2].

---

(١) بدع التفاسير للغماري (المقدمة) دار الرشاد الحديثة – ط٢.

(٢) الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن دوافعها ودفعها لـ د/ محمد حسين الذهبي (ص٣٧) وهبة – القاهرة، ط٣ – ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

ونقف هنا مع أبرز هذه الآثار:

القدح في الأنبياء:

سبق أن ذكرنا من الشواهد ما يدل على أن ما رواه المفسرون في قصصهم كان من نتائجه القدح في نبي الله محمد ﷺ، ونسبة ما لا يليق إليه من الافتراءات والأكاذيب التي لا سند لها، وكذلك بقية الأنبياء عليهم السلام. قال أبو شهبة:

«جاء في كتب التفسير على اختلاف مناهجها إسرائيليات كواذب، ومرويات بواطل، لا يحصيها العد، وذلك فيما يتعلق بقصص الأنبياء والمرسلين والأمم والأقوام السابقين وقد رويت عن بعض الصحابة والتابعين وتابعيهم، وورد بعضها مرفوعًا إلى النبي ﷺ كذبًا وزورًا.

وهذه المرويات والحكايات لا تَمُتُّ إلى الإسلام، وإنما هي من خرافات بني إسرائيل وأكاذيبهم، وافتراءاتهم على الله، وعلى رسله، رواها عن أهل الكتاب الذين أسلموا، أو أخذها من كتبهم بعض الصحابة والتابعين، أو دست عليهم؛ بل فيها ما حرفوا لأجله التوراة، وذلك مثل ما فعلوا في قصة إسحاق بن إبراهيم، وأنه هو الذبيح.

ولا يمكن استقصاء كل ما ورد من الإسرائيليات، وإلا لاقتضى هذا مجلدات كبارًا»(١).

ولمزيد من البيان أسوق هنا ما افترى به بعض المفسرين في قصصهم الباطلة على نبي الله داود عليه السلام، وذلك حتى يتبين لنا أن خطر قصص المفسرين لم يكن لقمة سائغة في يد أعدائنا يطعنون بها علينا فحسب؛ بل امتد أواره إلى أبناء هذه الأمة، فاغتر بعضهم به وروجوا له على غير بينة.

أقامت إحدى المجلات العربية مسابقة لقرائها تسألهم أسئلة ثقافية يجيبون عنها، وكان بعض هذه الأسئلة استفسارًا عن اسم نبي عصى ربه ثم غوى؛ إذ اغتصب زوجة قائد جيشه ثم قتله.

وقد سبب هذا السؤال المخطئ ضجة مدوية في كثير من الصحف، فتناولته الأقلام بالتفنيد والتخطئة، واضطرت المجلة أن تعقب على بعض ما جاءها من الردود فتذكر أنها لا تعتمد على توراة أو إنجيل، وإنما تنقل عن شيخ المفسرين وإمامهم محمد بن جرير الطبري، فقد روى ابن عباس من عدة طرق

---

(١) الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير (ص١٧٨).

ثم عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ في تفسير ما جاء عن داود في سُورَةُ ﴿صٓ﴾ ما خلاصته "أنه كان لداود تسع وتسعون امرأة، وأنه رأى ذات يوم من كوة محرابه امرأة جميلة تغتسل فأعجب بها، وأرسل في طلبها، ولما عرف أنها زوجة أوريا قائده الحربي، وكان غائبًا في معركة دموية، أمره داود أن يتقدم الجيش ويتصدر الصفوف ليهلك، فلما قتل تزوج امرأته، وعندئذ بعث الله إليه ملكين يختصمان، ففطن إلى ما وقع فيه، فاستغفر ربه وخر راكعًا وأناب، وظل يبكى وهو ساجد أربعين يومًا لا يرفع رأسه إلا لحاجة حتى نبت العشب من دموع عينيه".

ثم قالت المجلة وجاء من جاء من المفسرين بعد الطبري فنقلوا عنه القصة ومنهم من أنكرها أو شك في صحتها، وعلى رأس هؤلاء الفخر الرازي الذى راح يدافع عن داود وعن عصمة الأنبياء دفاعًا يبدو تهافته، وفاته أن في إنكاره للواقعة طعنًا صريحًا في ابن عباس وأنس بن مالك وهما من نعرف من الصحابة قربًا للرسول ﷺ وتفقهًا في الدين ورواية للحديث(1).

وقد أشار الحافظ ابن كثير إلى جناية هؤلاء الصريحة على نبي الله داود عليه السلام وذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُواْ ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾ إِذْ دَخَلُواْ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ۖ قَالُواْ لَا تَخَفْ ۖ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ﴿٢٢﴾ إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ﴿٢٣﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ ﴿٢٤﴾ فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ۖ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ ﴿٢٥﴾ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُواْ يَوْمَ

---

(١) قضايا إسلامية (مناقشات وردود) لـ د/ محمد رجب البيومى (١/ ١٢٨) نقلًا عن مجلة العربى (ص١٤٨) (عدد٤٦) وقد تناولت بعض الصحف السودانية يوم الأربعاء ٢٩أكتوبر٢٠٠٨م قصة نبي الله داود عليه السلام مع الخصمين، ونقلت ما جاء في بعض كتب التفسير مما لا يليق بوليٍّ من الصالحين، فضلًا عن نبي كريم.

ٱلْحِسَابِ﴾[1]. قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ذكر المفسرون هاهنا قصة أكثرها مأخوذة من الإسرائيليات، ولم يثبت فيها عن المعصوم حديث يجب اتباعه، فالأولى أن يقتصر على مجرد تلاوة هذه القصة، وأن يرد علمها إلى الله عَزَّوَجَلَّ»[2].

ورغم وضوح الأمر.. إلا أن بعض المفسرين ركب مركب الشطط وبالغ في ذكر هذه الافتراءات والأكاذيب التي لا تتنزه عنها مقام النبوة، ولا تصلح أساسًا للنظر، وتبدو ظاهرة التناقض مع قوله تعالى في حق نبيه داود عليه السلام: ﴿وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ﴾[3].

إن ما نسبه بنو إسرائيل إلى أنبيائهم، ثم تلقفه المغفلون والقصاص وأمثالهم، لا يليق بالمتسمين بالصلاح من عامة المسلمين، فضلًا عن أعلام الأنبياء كما قال النسفي[4].

صرف الناس عن القرآن:

لقد كان من أثر القصص الواهية التي ملأ بها بعض المفسرين كتبهم حجب الناس عن الوجه الحقيقي للتفسير، وهي إبراز هدايات القرآن للناس، وصرفهم عنها، وشغلهم بما لا ينبغي ذكره من أمور لا مستند لها في عقل أو نقل.

قال الأستاذ الإمام: «إن من سوء حظ المسلمين أن أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية، والهداية السامية؛ فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب وقواعد النحو، ونكت المعاني ومصطلحات البيان. ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلمين، وتخريجات الأصوليين، واستنباطات الفقهاء المقلدين، وتأويلات المتصوفين، وتعصب الفرق والمذاهب بعضها على بعض، وبعضها يلفته عنه بكثرة الروايات، وما مزجت به من خرافات الإسرائيليات.

وقد زاد الفخر الرازي صارفا آخر عن القرآن هو ما يورده في تفسيره من العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها من العلوم الحادثة في الملة على ما كانت عليه في عهده، كالهيئة الفلكية اليونانية وغيرها[1]، وقلده

---

(١) سورة ص، الآيات (٢١ – ٢٦).

(٢) تفسير القرآن العظيم (٤/ ٣٢).

(٣) سورة ص، من الآية (٤٠).

(٤) تفسير النسفي (٤/ ٣١) دار النفائس – بيروت ٢٠٠٥م.

بعض المعاصرين بإيراد مثل ذلك من علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة، فهو يذكر فيما يسميه تفسير الآية فصولًا طويلة بمناسبة كلمة مفردة كالسماء والأرض من علوم الفلك والنبات والحيوان، تصد قارئها عما أنزل الله لأجله القرآن»[2] .

إن أمثال هذه القصص المفتراة التي حشوت بها بعض كتب التفسير هي التي جعلت بعض الباحثين[3] يقف موقفًا شاملًا مطلقًا في وجه القصص متعللًا في رأيه بما نقل عن الامام أحمد بن حنبل في قوله ثلاثة أشياء لا أصل لها: التفسير والمغازي والملاحم[4].

ولكن يظهر أن الإمام أحمد بن حنبل يتحدث هنا عن التفسير الموصول الأسباب بالأساطير وقصص الحروب التي يتوسع فيها رواتها مما يحتاج إلى الغربلة والتصحيح والتأكد من سلامة الرواية، ولعل الإمام أحمد بن حنبل قد قال هذا؛ لأنه شاهدًا على أن كثيرًا من القصص والأخبار المتعلقة بالملاحم والمعارك ونحوها قد أضيفت إلى التفسير فأخرجته عن دقته وتقيده بالرواية الصحيحة والبيان السليم المعقول.

---

(١) الأمر المؤكد أن الإمام الرازي قد جعل من تفسيره موسوعة علمية تصب فيها معظم العلوم من فقه وفلسفة وعلم كلام وهيئة وطب وفلك ونجوم.. إلى آخره. لكنَّ الذى ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار أن الرازي أراد أن يخرج عما ألفه الناس فيمن قبله من المفسرين من طريقة البحث عن التراكيب والاقتصار عليها فأدخل هذه العلوم باعتبارها خادمة للتفسير ولا غنى عنها لفهم النص القرآني. أما القول: بأنها أضاعت معالم التفسير، أو أنها طغت على النصوص القرآنية فهو قول بعيد فهي ما أضاعت ولكنها أفادت، والتفسير خير شاهد على ذلك. راجع تفاصيل هذه الشبهة والرد عليها في: جهود الإمام الرازي ومنهجه في التفسير الموضوعي لـ د/ أنور إبراهيم منصور (ص٩ وما بعدها) – رسالة دكتوراة – كلية أصول الدين – جامعة الأزهر – المنوفية.

(٢) تفسير القرآن الحكيم المشتهر بتفسير المنار للأستاذ الإمام محمد عبده (ص٩) دار المنار، ط٢ – ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

(٣) راجع ما ذكره الأستاذ أحمد أمين في كتابه فجر الإسلام (ص١٩٩) دار الكتاب العربي – بيروت، ط١٠ – ١٩٦٩م.

(٤) قال ابن حجر في اللسان (١/ ٢٠٧) أبو غدة. قلت: ينبغي أن يضاف إليها الفضائل. فهذه أودية الأحاديث الضعيفة والموضوعة؛ إذ كانت العمدة في المغازي على مثل الواقدي، وفي التفسير على مثل مقاتل والكلبي، وفي الملاحم على الإسرائيليات. وأما الفضائل فلا يحصى كم وضع الرافضة في فضل أهل البيت، وعارضهم جهلة أهل السنة بفضائل معاوية، بل بفضائل الشيخين، وقد أغناهما الله، وأعلى مرتبتهما. قال الزركشي في البرهان (٢/ ١٥٦) بعد ذكره لمقولة أحمد: قال المحققون من أصحابه: مراده أن الغالب أنه ليس لها أسانيد صحاح متصلة. وإلا فقد صحّ من ذلك كثير، كتفسير الظلم بالشرك في آية الأنعام، والحساب اليسير بالعرض، والقوة بالرمي وغيره. وتابعه السيوطي في الإتقان (٢/ ٢٢٨) بقوله: الذي صَحّ من ذلك قليلٌ جدًا. بل أصل المرفوع منه في غاية القِلّة.

ونقول هذا.. لأننا نستبعد أن ينفي الإمام ابن حنبل التفسير وقصصه نفيًا شاملًا؛ إذ وردت تفسيرات للرسول ﷺ وللصحابة ﷺ[1]، وقد نقل الإمام أحمد في مسنده طرفًا من ذلك.

الجرأة على القصص القرآني:

كان ما فعله بعض المفسرين في قصص القرآن سببًا في فتح باب الجرأة على القصص القرآني، فطلعت علينا أبواق لا يستحي أصحابها من الدعوة إلى قياس القصص القرآني بمقاييس الأدب، وتنزيل القواعد البشرية على الكلام الإلهي.

وقد اتخذ ذلك أشكالًا وأنماطًا، تارة من ناحية الشكل وطريقة العرض، وأخرى من جهة المضمون.

ومن أمثلة الانحراف في عرض القصص القرآني من ناحية الشكل والعرض:

أن بعض الدارسين يعمد إلى القصة القرآنية ليتلمس كل ما يقرره النقد المعاصر من عناصر القصة الفنية، فيجتهد كل الاجتهاد ليوضح الأحداث والأشخاص والحوار والمناجاة في جميع ما يعرض له من نص قرآني ينحو منحى القصة في التعبير؛ بل قد يصل به التفنن التقليدي إلى أن يكتب بعض آيات القرآن الكريم على نحو ما نشهد في كتابة التمثيليات المعاصرة معتقدًا أنه يبرز نمطًا من الحوار القرآني على النحو المألوف لكل قارئ للقصة[2].

قال الدكتور البيومي: وأضرب المثل هنا بأستاذ كريم - أحترمه وأجله - وقد راق له أن يكتب النص القرآني كما يلي:

﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ:

مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِيٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ﴾.

﴿قَالُواْ:

وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ﴾.

﴿قَالَ:

(١) قصة التفسير (١/ ٨٧) هدية مجلة الأزهر - جمادى الآخرة ١٤٢٧هـ.

(٢) البيان القرآني لـ د/ محمد رجب البيومي (ص١٤٧، ١٤٨) الدار المصرية اللبنانية، ط١ - ١٤٢١هـ.

لَقَدۡ كُنتُمۡ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُمۡ فِى ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾.

﴿قَالُوٓاْ:

أَجِئۡتَنَا بِٱلۡحَقِّ أَمۡ أَنتَ مِنَ ٱللَّٰعِبِينَ﴾.

﴿قَالَ:

بَل رَّبُّكُمۡ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾[1].

غير نصوص أخرى ساقها هذا المساق[2]. ومن مسالك بعض الحداثيين محاكاتهم لقصص القرآن في أعمالهم الأدبية بطريقة ساخرة[3]، وفيها نوع من العبث والاستهانة بنصوص القرآن الكريم، وكانت لقصتي مريم ونبي الله موسى عليه السلام الاهتمام الأكبر بالمحاكاة. ولعل التركيز على هاتين القصتين قصة مريم أم عيسى وقصة موسى عليه السلام يجعلنا نفكر في وجود صلة بين هذه الأعمال وبين أهل الكتاب.

ولعلنا نذكر في هذا المقام ما أحدثته رسالة الفن القصصي في القرآن من إرباك ثقافي وجدال علمي في منتصف القرن الماضي، لما اشتملت عليه من أفكار وآراء تتعلق بقصص القرآن، حيث ذهب صاحب الرسالة إلى القول بأن القرآن الكريم أهمل مقومات التاريخ من زمان ومكان وترتيب للأحداث، وأن من يحاول دراسة القرآن على أساس الصدق التاريخي فقد وقع في خطر عظيم؛ إذ إن القرآن قد استخدم الأسطورة والأكاذيب في قصصه جريًا على عادة العرب وإلفهم ومجاراة لمعتقداتهم.

ومما قاله: إن التاريخ ليس من مقاصد القرآن وإن التمسك به - بمقياس الصدق التاريخي في القصص القرآني خطر أي خطر على النبي عليه السلام وعلى القرآن؛ بل هو جدير بأن يدفع الناس إلى الكفر بالقرآن كما كفروا من قبل بالتوراة.

(1) سورة الأنبياء، الآيات (٥٢ – ٥٧).

(2) البيان القرآني (ص١٤٧، ١٤٨).

(3) راجع التفاصيل والشواهد في: صيانة القرآن الكريم من العبث والامتهان لـ د/ محمد عبد العزيز المسند (ص٢١٤ وما بعدها) مجلة البحوث والدراسات القرآنية (عدد٩) السنة ٥، ٦.

ويقول: إن المعاني التاريخية ليست مما بلغ على أنه دين يتبع، وليست من مقاصد القرآن في شيء، ومن هنا أهمل القرآن مقومات التاريخ من زمان ومكان وترتيب للأحداث.

ويرى: أن القرآن الكريم لا يطلب الإيمان برأي معين في هذه المسائل التاريخية، وأنه – أي: القرآن الكريم – استخدم الأساطير والأكاذيب التي كانت في أذهان العرب عن الوقائع التاريخية فنزل بها ولم يصححها أو ينص على كذبها؛ خدمة لأغراضه في العظة والاعتبار، ومجاراة لمعتقدات القوم الذين نزل فيهم[1].

إذن فمصدر الخطر على بعض الدارسين للقصة القرآنية هو شغفهم بالتطبيق المنهجي الذى لا يستقر على نهج راسخ، ومحاولة إخضاع الأثر المعجز لما يعرفون من مقياس رجراج، مع أن المسألة هنا ذات وضوح لا يتحمل التكرار، مسألة انفراد القرآن بطابعه الأسلوبي انفرادًا ينادى بعلوه عن كل مقياس[2].

*****

المطلب الرابع

نحو منهج أمثل لتلقي القصص القرآني

نقف مع أهم القواعد التي يجب مراعاتها في تناول القصص القرآني، وهي قواعد لا غنى عنها لكل من يتعرض لآيات القرآن عموما وبيان قصصه بوجه خاص.

مراعاة سبب النزول والسياق الذي وردت فيه القصة:

لا شك أن معرفة السياق النازلة فيه القصة القرآنية والوقوف على سبب نزولها – إن كان لها سبب – خير معين لفهم القصة فهمًا صحيحًا من جهة، ومن جهة أخرى معرفة صحيحها من سقيمها، فليكن

(١) مجلة الرسالة لأحمد حسن الزيات (ص١٠٦٧، ١٠٦٨) (عدد٧٤٩) السنة (١٥) – ١٩٤٧م؛ ومدخل إلى علم التفسير لـ د/ محمد بلتاجي (ص٢١٤، ٢١٥) مكتبة الشباب ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م؛ ومع المفسرين والكتاب لأحمد محمد جمال (ص٧٢ وما بعدها) دار الكتاب العربي – مصر ؛ والفن القصصي (ص٢٥٥ وما بعدها).

(٢) البيان القرآني (ص١٤٧، ١٤٨).

السياق محط اهتمام الباحث في القصة القرآنية، وليكن على حذر مما ذُكر مما لا يصح من أسباب النزول، ومن أحاديث الفضائل، ومن الروايات والحكايات التي أكثر المفسرون من ذكرها علم التفسير.

قال أبو حيان: كثيرًا ما يشحن المفسرون تفاسيرهم عند ذكر الإعراب بعلل النحو ودلائل مسائل أصول الفقه، ودلائل مسائل الفقه، ودلائل أصول الدين، وكل ذلك مقرر في تأليف هذه العلوم. وإنما يؤخذ ذلك مسلمًا في التفسير دون استدلال عليه. وكذلك أيضًا ذكروا ما لا يصح من أسباب النزول، وأحاديث في الفضائل، وحكايات لا تتناسب وتواريخ إسرائيلية ولا ينبغي ذكر هذا في علم التفسير[1].

وقد جعل الشاطبي السياق طريقًا إلى الفهم الصحيح ومظهرًا من مظاهر الاعتدال في التفسير فقال: أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل ... فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل؛ فبعضها متعلق بالبعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض[2].

ترك البحث عما أبهمه القرآن في قصصه، ولم يبين لا في القرآن ولا في السنة الصحيحة، ولم يثبت فيه قول صحيح يعول عليه:

فالاشتغال به بدون دليل تضييع للوقت والجهد فيما لا طائل من ورائه، وصرف الناس عن هدايات القرآن، فلو كان في تعيين المبهم فائدة بما أغفله القرآن:

وكم رأينا في كتب التفسير عبارة جامعة وددنا لو طبقت على ما أوردوه في الروايات الواهية في القصص، وهي قولهم: «علم لا ينفع وجهل لا يضر». ولو التزم رواه القصص بهذه المقولة لما وجدنا مثل هذه الأقاويل التي داعي لها.

(١) البحر المحيط (١/ ١٠٤) دار الكتب العلمية، ط١ - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

(٢) الموافقات (٣/ ٤١٣) دار المعرفة – بيروت.

قال الزركشي: «ويجب أن يتحرى في التفسير مطابقة المفسَّر، وأن يتحرز في ذلك من نقص المفسِّر عما يحتاج إليه من إيضاح المعنى المفسَّر. أو أن يكون في ذلك المعنى زيادة لا تليق بالغرض، أو أن يكون في المفسِّر زيغ عن المعنى المفسَّر، وعدول عن طريقه، حتى يكون غير مناسب له ولو من بعض أنحائه. بل يجتهد في أن يكون وفقه من جميع الأنحاء. وعليه بمراعاة الوضع الحقيقي والمجازي، ومراعاة التأليف، وأن يوافي بين المفردات وتلميح الوقائع، فعند ذلك تتفجر له ينابيع الفوائد[1].

وإن هذا المنهج – ترك ما لا فائدة منه – كان هدي النبي ﷺ، فقد كان يتعوذ من العلم الذي لا نفع فيه، ومن دعائه ﷺ اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع[2]. ولم يكتف بدعائه بل كان يوجه أصحابه إلى ذلك بقوله: سلوا الله علمًا نافعًا، وتعوذوا بالله من علم لا ينفع»[3].

قال الشاطبي: «كل مسألة لا ينبني عليها عمل؛ فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل: عمل القلب وعمل الجوارح، من حيث هو مطلوب شرعًا»[4].

وليت بعض المفسرين انتهج هذا النهج، والتزم بالقدر المسموح به في النقل عن أهل الكتاب، ولم يضيعوا أعمارهم وأوقاتهم في البحث عن الجزء المضروب به، ولم يشتغلوا بمعرفة لون كلب أصحاب الكهف، ولا باسم الغلام الذي قتله الخضر، ولا بسفينة نوح ومقدارها ونوع خشبها.. وغير ذلك من الأمور التي شغلوا بها أنفسهم وغيرهم.

---

(١) البرهان (٢/ ١٧٦).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه – كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار – باب: التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل (٤/ ٢٠٨٨) دار إحياء التراث العربي – بيروت.

(٣) سنن ابن ماجه – كتاب: الدعاء باب ما تعوذ منه رسول الله ﷺ (٢/ ١٢٦٣) دار إحياء الكتب العربية – الحلبي. وإسناده صحيح.

(٤) الموافقات (١/ ٤٣).

ألا تفسر أحداث القصة إلا بما يتوافق مع معهود العرب وقت نزول القرآن، ويتمشى مع معارفهم وقدراتهم:

فيجب أن يفسر القرآن بالمعاني التي نزل بها القرآن في زمن النبوة، وتعارف على معانيها الصحابة ﵃، فالقرآن عربي، يفسر وفق اللغة ومقتضياتها.

تعرض ابن القيم لبيان العلاقة بين المعاني والألفاظ، وضرورة تفسير الألفاظ بالمعاني اللائقة بها بقوله: «للقرآن عرف خاص ومعان معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفة والمعهود من معانيه، فإن نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ بل أعظم، فكما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلها وأفصحها ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العالمين، فكذلك معانيه أجل المعاني وأعظمها وأفخمها»[1].

فلا يصح الاعتماد في تفسير القصص وبيانه على علوم حادثة مستجدة لم تكن معروفة للعرب وقت نزول القرآن، وقد جعل الغماري من البدع الحادثة في القصص القرآني تفسيره بالعلوم الحادثة، وقال: «من فعل ذلك فقد زعم أن القرآن خاطب العرب بما لم يفهموه ولا عرفوه، وكان تفسيره من بدع التفاسير، وزاد: وممن يسلك هذا محمد عبده في تفسيره»[2].

فرغم انتقاده المفسرين الذين شغلوا الناس عن هدايات القرآن بما أوردوه في كتبهم من صوارف، إلا أن بالرغم من ذلك إلا أنه وقع فيما حذر منه، واشتغل بما لا فائدة منه، وحمل آيات القرآن ما لا تحتمل.

ففي تفسيره لسورة الفيل[3] ذهب ﵀ إلى أن الطير الأبابيل التي أرسلها الله ﷻ على جيش الأحباش في حادثة الفيل، كانت عبارة عن جماعات البعوض والذباب التي كانت تحمل جراثيم مرض الحصبة أو مرض الجدري وأنها ليست على ما يرويه المؤرخون والمفسرون.

---

(١) بدائع الفوائد (٣/ ٢٧) دار الكتاب العربي.

(٢) بدع التفاسير (ص١٣) دار الرشاد الحديثة، ط٢ - ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

(٣) وهذا نص كلامه ﵀: ما تواتر من الواقعة هو أن قائدًا حبشيًا - ممن كانوا قد غلبوا على اليمن - أراد أن يعتدي على الكعبة المشرفة ويهدمها ليمنع العرب من الحج إليها أو ليقهرهم ويذلهم، فتوجه بجيش جرار إلى مكة لذلك، واستصحب معه فيلًا أو فيلة كثيرة زيادة في

وقد كان لهذه المقولة أثر ذائع في البيئة الثقافية، فانقسم الناس حولها ما بين مؤيد متابع، وما بين معارض ناقد لما ذهب إليه، ومن أبرز من تابع الإمام على رأيه الأستاذ عباس العقاد؛ إذ كتب مقالًا في صدر أحد أعداد مجلة الرسالة(1) عن الصلة بين القرآن والنظريات العلمية قسم المجتهدين المحدثين الباحثين عن التوفيق بين القرآن والكشوف العملية إلى فريقين؛ فريق حاول تفسير القرآن بناء على النظريات العلمية التي لا تزال محل نظر واجتهاد وهذه محاولات غير مأمونة العاقبة، وفريق آخر وفق بين العلم والقرآن بطريقة معقولة مقبولة، وضرب المثال بفعل الأستاذ الإمام.

وما قاله الأستاذ الإمام ليس في السورة ما يدل عليه من قريب ولا من بعيد، ولا يتوافق مع دلالة اللغة ولا معهود العرب.

الإرهاب وحشر الخوف إلى القلوب، ولم يزل سائرًا يغلب من يلاقيه حتى وصل إلى المغمس بالقرب من مكة، ثم أرسل إلى أهل مكة يخبرهم أنه لم يأت لحربهم وإنما أتى لهدم البيت ففزعوا منه وانطلقوا إلى شعف الجبال ينتظرون ما هو فاعل. وفي اليوم الثاني فشا في جند الجيش داء الجدري والحصبة ... وقد فعل ذلك الوباء بأجسامهم ما يندر وقوع مثله، فكان لحمهم يتناثر ويتساقط فذعر الجيش وصاحبه وولوا هاربين، وأصيب الجيش ولم يزل يسقط لحمه قطعة قطعة وأنملة أنملة حتى انصدع صدره ومات. هذا ما اتفقت عليه الروايات ويصح الاعتقاد به، وقد بينت لنا السورة الكريمة أن ذلك الجدرى أو تلك الحصبة نشأت من حجارة يابسة سقطت على أفراد الجيش بواسطة فرق عظيمة من الطير مما يرسله الله مع الريح. فيجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه، فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه. وأن كثيرًا من هذه الطيور الضعيفة يعد من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر، وأن هذا الحيوان الصغير الذي يسمونه الآن بالميكروب لا يخرج عنها. وهو فرق وجماعات لا يحصي عددها إلا بارئها، فهذا الطاغية الذي أراد أن يهدم البيت، أرسل الله عليه من الطير ما يوصل إليه مادة الجدري أو الحصبة، فأهلكته وأهلكت قومه، قبل أن يدخل مكة. وهي نعمة غمر الله بها أهل حرمه على وثنيتهم حفظًا لبيته، حتى يرسل من يحميه بقوة دينه ﷺ وإن كانت نعمة من الله حلت بأعدائه أصحاب الفيل الذين أرادوا الاعتداء على البيت دون جرم اجترحه، ولا ذنب اقترفه. هذا ما يصح الاعتماد عليه في تفسير السورة. وما عدا ذلك فهو مما لا يصح قبوله إلا بتأويل إن صحت روايته. تفسير سورة الفاتحة وجزء عم للأستاذ الإمام محمد عبده – تقديم: د/ مصطفي لبيب عبد الغنى (ص١٥٥، ١٥٦) الهيئة العامة لقصور الثقافة ٢٠٠٧م.

(١) مجلة الرسالة (ص١١٦٩ وما بعدها).

فليس في عرف اللغة العربية واستعمالاتها إطلاق لفظ الطير على الحيوان المسمى بالميكروب، فهل كان القوم المخاطبون في وقت المواجهة بالخطاب التعجبي الذي افتتحت به السورة يعلمون شيئًا عن هذا الحيوان المسمى بالميكروب؟

أليس هذا تحميلًا لآيات القرآن فوق طاقة أساليب العربية، وفوق طاقة أفهام من نزل القرآن لتعجيبهم من شأن هذه الحادثة؟[1]

إنه بعيد جدًا أن تكون إصابة الجيش الحبشي بمرض الجدري هكذا إصابة عامة وبائية ثم يسكت عنها ويغفل أمرها أولئك العلماء! إذ إنها تكون جديرة أن يروى أخبارها كل معنى بحفظ الأحداث التاريخية العظيمة، ولا سيما حادثة كحادثة الفيل.

ولا يعني كلامنا ترك العلوم والمعارف العلمية الحادثة والإفادة منها، فكل ما يعين المفسر في الوقوف على ماهية القصص وفهمها فهمًا صحيحًا مطلوب، ولا ينكره أحد، طالما كان متوافقًا مع معهود العرب.

النظر فيما يُنقل وتمحيص الأقوال، والبعد عن شواذها وغريبها، وعدم تقديس قول مهما كان صاحبه:

رغم تباعد الأزمنة وتفاوتها، واختلاف البيئات وتغايرها، فكل من يطالع كتب التفاسير يلحظ بيسير من الجهد تأثر اللاحق بالسابق، ونقل المفسرين بعضهم من بعض.

ولا عيب في ذلك حتى لو سار اللاحق حذو السابق وكان تفسيره ما هو إلا اختصار لتفسير سبق؛ إنما اللافت للنظر فعلًا المتابعة حتى لو كان المنقول منافيا للعقل والنقل[2]، وبادية عليه أمارات الوضع. ولو

(١) نحو منهج لتفسير القرآن لـ د/ محمد الصادق عرجون (ص٣٤ وما بعدها) الدار السعودية، ط٣ - ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

(٢) قال العز بن عبد السلام: «ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعًا ومع هذا يقلده فيه، ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جمودًا على تقليد إمامه؛ بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالًا عن مقلده». قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام (٢/ ١٥٩) مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٤١٤هـ/ ١٩٩١م.

ترك الأوائل هذه الأقوال الشاذة التي طغت على نصوص التفسير لأغلقوا أبوابًا مازال اللاحقون يجاهدون في إغلاقها.

فعلى دارس القصص القرآني والباحث فيه أن لا يكون مرددًا ناقلًا لكل الأقوال، إنما عليه أن يكون مدققًا واعيًا بصيرًا، لا يروي إلا الصحيح، ولا ينقل إلا المفيد.

قال الزركشي: «اعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي، ولا يظهر له أسراره وفي قلبه بدعة أو كبر أو هوى أو حب الدنيا أو هو على ذنب أو غير متحقق بالإيمان أو ضعيف التحقيق أو يعتمد على قول مفسر ليس عنده علم أو راجع إلى معقوله، وهذه كلها حُجُب وموانع بعضها آكد من بعض»(1).

معرفة الدخيل في التفسير، والبعد عن بدع المفسرين، وتجنب تفاسير أهل الفرق الضالة والحذر منها وبيان ضلالها وكشف زيفها:

قسم علماء التنزيل الروايات الإسرائيلية من حيث صدقها وكذبها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول/ ما جاء موافقا لما في شرعنا، فهذا نؤمن به ونصدقه.

القسم الثاني/ ما جاء مخالفًا لما في شرعنا، كتلك الروايات التي تصف الله سبحانه وتعالى ورسله عليهم السلام بما لا يليق. فهذا القسم مرفوض مردود، لا يجوز تصديقه بحال من الأحوال.

القسم الثالث/ ما هو مسكوت عنه، لعدم وجود دليل في شرعنا يؤيده، أو يرفضه، وهذا القسم غالبه مما لا فائدة فيه، مثل تعيين بعض البقرة الذى ضرب به قتيل بنى إسرائيل، والشجرة التي أكل منها آدم عليه السلام. وهذا القسم نتوقف في الحكم عليه، فلا نصفه بالصدق أو الكذب، لعدم وجود دليل يبين لنا صدقه من كذبه(2).

والتوقف في الحكم يعني ألا يكون هذا القسم أصلًا في تفسير الآية، وهو ما نراه واضحًا في بعض كتب التفسير، حيث انشغل بعض المفسرين بذكر ما لا فائدة منه حتى طغى على التفسير الصحيح.

---

(1) البرهان (٢/ ١٨١).

(2) الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير لـ د/ محمد أبوشهبة (ص١٠٦) مكتبة السنة - الموسوعة القرآنية المتخصصة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - مصر ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

ولقد أحسن العلامة أحمد شاكر في تعليقه على هذا القسم بقوله: «إن إباحة التحدث عنهم - فيما ليس عندنا دليل على صدقه ولا كذبه - شيء، وذكر ذلك في تفسير القران - وجعله قولًا أو رواية في معنى الآيات، أو في تعيين ما لم يعين فيها، أو في تفصيل ما أجمل فيها - شيء آخر!! لأن في إثبات مثل ذلك بجوار كلام الله ما يوهم أن هذا الذي لا نعرف صدقه ولا كذبه مبين لمعنى قول الله — سبحانه - ومفصل لما أجمل فيه، وحاشا لله وكتابه من ذلك.

وإن رسول الله ﷺ؛ إذ أذن بالتحدث عنهم - أمرنا أن لا نصدقهم ولا نكذبهم، فأي تصديق لرواياتهم وأقاويلهم أقوى من أن نقرنها بكتاب الله، ونضعها منه موضع التفسير أو البيان؟! اللهم غفرا[1].

إن في القرآن غنية عن كل ما عداه من الأخبار المتقدمة؛ لأنها لا تكاد تخلو من تبديل وزيادة ونقصان، وقد وضع فيها أشياء كثيرة، وليس لهم من الحفاظ المتقنين الذين ينفون عنها تحريف الغالين، وانتحال المبطلين؛ كما لهذه الأمة من الأئمة والعلماء، والسادة والأتقياء، والبررة والنجباء، من الجهابذة النقاد، والحفاظ الجياد، الذين دونوا الحديث وحرروه، وبينوا صحيحه من حسنه، من ضعيفه، من منكره وموضوعه، ومتروكه ومكذوبه، وعرفوا الوضاعين والكذابين والمجهولين، وغير ذلك من أصناف الرجال، كل ذلك صيانة للجناب النبوي والمقام المحمدي، خاتم الرسل، وسيد البشر، أن ينسب إليه كذب، أو يحدث عنه بما ليس منه، فرضي الله عنهم وأرضاهم، وجعل جنات الفردوس مأواهم[2].

وأخيرًا: نردد مع الشاطبي مقولته:

إن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب، فإذا كان المراد معلومًا؛ فالزيادة على ذلك تكلف[3].

*****

---

(١) عمدة التفاسير عن الحافظ ابن كثير - اختصار وتحقيق: أحمد محمد شاكر (١/ ١٥) دار المعارف - مصر ١٩٥٦م.

(٢) تفسير القرآن العظيم (٥/ ١٦٩) دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢ - ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(٣) الموافقات (١/ ٥٧).

وقفات وخاتمة

حاول بعض العلماء أن يعتذر عن المفسرين الذين أدخلوا الإسرائيليات في تفاسيرهم.

فمن قائل: إن مثل المفسر فيما ينقله من الإسرائيليات كمثل رجل أمين، أراد أن يطلعك على كتاب مؤلف بغير لسانك، فترجمه إلى لغة تفهمها لتعرف ما فيه إن صدقًا وإن كذبًا، والصدق والكذب يضاف إلى الكتاب لا إلى الناقل[1].

وقريب من هذا قول من قال: إن مثل المفسر فيما يجمع من الإسرائيليات كمثل رجل النيابة يجمع كل ما يمكن أن يصل إليه من الأدلة، قويها وضعيفها ليضعها أمام القضاء، فيختار القاضي القوى منها ويترك الضعيف.

وقائل آخر يقول معتذرًا عنهم: إنهم دونوا ما يظنون به أن له نفعًا ليتبين بعض النواحي في أنباء القرآن الحكيم من معارف عصرهم المتوارثة من اليهود وغيرهم، تاركين أمر غربلتها لمن بعدهم من النقاد، حرصًا على إيصال تلك المعارف لمن بعدهم؛ لاحتمال أن يكون فيها بعض فائدة في إيضاح بعض ما أجمل من

---

(١) الحديث والمحدثون أو عناية الأمة الإسلامية بالسنة النبوية لمحمد محمد أبو زهو (ص١٨٧) الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد – السعودية، ط٢ - ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

قال الأستاذ أحمد شاكر في تعليله وجود الإسرائيليات في تفسير الطبري: «تبين لي مما راجعته من كلام الطبري، أن استدلال الطبري بهذه الآثار التي يرويها بأسانيدها، لا يراد به إلا تحقيق معنى لفظ، أو بيان سياق عبارة ... وهذا مذهب لا بأس به في الاستدلال. ومثله أيضًا ما يسوقه من الأخبار والآثار التي لا يشك في ضعفها، أو في كونها من الإسرائيليات، فهو لم يسقها لتكون مهيمنة على تفسير آي التنزيل الكريم، بل يسوق الطويل الطويل، لبيان معنى لفظ، أو سياق حادثة، وإن كان الأثر نفسه مما لا تقوم به الحجة في الدين، ولا في التفسير التام لآي كتاب الله. فاستدلال الطبري بما ينكره المنكرون، لم يكن إلا استظهارًا للمعاني التي تدل عليها ألفاظ هذا الكتاب الكريم، كما يستظهر بالشعر على معانيها. فهو إذن استدلال يكاد يكون لغويًّا. ولما لم يكن مستنكرًا أن يستدل بالشعر الذي كذب قائله، ما صحت لغته؛ فليس بمستنكر أن تساق الآثار التي لا يرتضيها أهل الحديث، والتي لا تقوم بها الحجة في الدين، للدلالة على المعنى المفهوم من صريح لفظ القرآن، وكيف فهمه الأوائل – سواء كانوا من الصحابة أو من دونهم، وأرجو أن تكون هذه تذكرة تنفع قارئ كتاب الطبري، إذا ما انتهى إلى شيء مما عده أهل علم الحديث من الغريب والمنكر. جامع البيان لمحمد بن جرير الطبري – ت أحمد محمد شاكر (١/ ٤٥٣) مؤسسة الرسالة، ط١ - ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

الأنباء في الكتاب الكريم، لا لتكون تلك الروايات حقائق في نظر المسلمين يراد اعتقاد صحتها والأخذ بها على علاتها بدون تمحيص، فلا تثريب على من دون الإسرائيليات ما دام قصده هكذا[١].

كل هذه الاعتذارات إنما تنفع لو كان كل المفسرين قد التزموا رواية الإسرائيليات بأسانيدها، وكان كل من ينظر فيها صالحًا للنقد والتمحيص، أما وأن أكثر من رووا الإسرائيليات قد حذفوا أسانيدها، وأكثر من ينظرون في هذه التفاسير ليسوا ناقدين ولا قدرة لهم على التمحيص.

أما والأمر كذلك فلست أرى إلا أن هؤلاء الذين حشوا تفاسيرهم بالإسرائيليات قد وضعوا الشوك في طريق المشتغلين بتفسير القرآن الكريم والراغبين في الوقوف على معانيه.

وإن كان سائغًا من ابن جرير الطبري أن يعتذر عما أورده في تاريخه من الإسرائيليات بقوله: وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول وأستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه؛ إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أنباء الحادثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بإخبار المخبرين ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس، فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهًا في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا وإنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا[٢].

إذا كان هذا سائغًا أن يعتذر الطبري بذلك عما أورده في تاريخه من إسرائيليات مستنكرة مستشنعة، فلا أراه سائغًا أن يعتذر عما أورده من ذلك في تفسيره وإن أسنده؛ لأن تفسير كتاب الله تعالى يجب أن يجنب كل مستنكر مستشنع.

---

(١) ولقد اعتذر من قبل هؤلاء سليمان بن عبد القوى الطوفي عن المفسرين الذين حشوا تفاسيرهم بالإسرائيليات بحمل قصدهم على ذلك الذى ذكرناه أخيرًا، وضرب لذلك مثلا بصنيع رواة الحديث، حيث عنوا بادئ ذي بدء بجمع الروايات كلها تاركين أمر التمييز بين صحاحها وضعافها لمن بعدهم من النقاد. الإسرائيليات في التفسير والحديث لـ د/ محمد السيد حسين الذهبي (ص١٢٨/ ١٣٠).

(٢) تاريخ الرسل والملوك لمحمد بن جرير الطبري – المقدمة (١/ ص٥).

وإذا كان التاريخ يتحمل مثل هذه الإسرائيليات فكتاب الله لا يتحملها، ولا يجوز لأحد أن يحمله إياها. وإذا كان ابن كثير قد استباح أن يروى من الإسرائيليات في تاريخه ما يحتمل الصدق والكذب مما نص عليه في مقدمته بقوله: «ولسنا نذكر من الإسرائيليات إلا ما أذن الشارع في نقله مما لا يخالف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وهو القسم الذي لا يصدق ولا يكذب، مما فيه بسط لمختصر عندنا، أو تسمية لمبهم ورد به شرعنا مما لا فائدة في تعيينه لنا فنذكره على سبيل التحلي به لا على سبيل الاحتياج إليه والاعتماد عليه»(١).

إذا كان ابن كثير قد استباح مثل ذلك في تاريخه، فما كان له أن يستبيح روايته في تفسيره غافلًا عن نقده أحيانًا وهو الناقد البصير، وصاحب الحملات العنيفة على رواة المناكير والأساطير، وهو القائل في تفسيره: وقد أكثر كثير من السلف من المفسرين، وكذا طائفة كثيرة من الخلف من الحكاية عن كتب أهل الكتاب في تفسير القرآن المجيد، وليس بهم احتياج إلى أخبارهم، ولله الحمد والمنة(٢).

كان الأولى بابن كثير أن يعزف كل العزوف عن رواية الإسرائيليات، فلا يذكر منها إلا ما كان منبهًا على ما فيه من زيف وفساد، كما هو شأنه في الأعم الأغلب، ولكنه الكمال الذي لا يدرك(٣).

ومع كل هذا:

- يجب علينا أن نحسن الظن بمفسرينا، ولا ندعي أن إيرادهم لهذه الإسرائيليات في كتبهم إنما هو طعن في كلام رب العالمين أو نحو ذلك، كما يزعم بعض المتفيهقين الذين يزعمون أنهم يريدون تنقية كتب التفاسير من الإسرائيليات دفاعًا عن كتاب الله ﷻ! أو نكون كهؤلاء الذين يريدون تجريد الأمة من تراثها واجتثاثها من جذورها فينادون بحرق كتب التفسير والتخلص منها.

ورحم الله الدكتور محمد أبو شهبة إذ قال في هذا الصدد: وآراء الناس وأفكارهم متباينة في معالجة هذا الموضوع الخطير – أي: الإسرائيليات – فمنهم من يرى الاستغناء عن كتب التفسير التي اشتملت على الموضوعات والإسرائيليات التي جنت على الإسلام والمسلمين، وجرّت عليهم كل هذه الطعون والهجمات

---

(١) البداية والنهاية للإمام الحافظ ابن كثير الدمشقي – ت علي شيري (١/ ٧) دار إحياء التراث العربي، ط١ – ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

(٢) تفسير القرآن العظيم (٧/ ٣٩٤).

(٣) الإسرائيليات في التفسير والحديث (الجزء الأخير/ ١٢٨ – ١٣٠).

من أعداء الإسلام، وذلك بإبادتها أو حرقها ... وهو رأي فيه إسراف وغلو؛ إذ ليس من شكٍ في أن هذه الكتب فيها بجانب الإسرائيليات علم كثير، وثقافة إسلامية أصيلة، وأن ما فيها من خير وحق أكثر مما فيها من شر وباطل، فهل لأجل القضاء على الشر نقضي على الخير، ولأجل الإجهاز على الباطل نجهز على الحق أيضًا؟! أعتقد أن هذا لا يجوز عقلًا ولا شرعًا»[1].

وقال العلامة القاسمي: «ومع ذلك فلا مغمز على مفسرينا الأقدمين في ذلك - أي: نقل الإسرائيليات - طابق أسفارهم أم لا؛ إذ لم يألوا جهدًا في نشر العلم وإيضاح ما بلغهم وسمعوه؛ إما تحسينًا للظن في رواة تلك الأنباء لا يروون إلا الصحيح، وإما تعويلًا على ما رواه الإمام أحمد والبخاري والترمذي عن عمرو بن العاص، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج**»[2]، ورواه أبو داود بإسناد صحيح عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج**»[3]. فترخَّصوا في روايتها كيفما كانت، ذهابًا إلى أن القصد منها الاعتبار بالوقائع التي أحدثها الله تعالى لمن سلف؛ لينهجوا منهج من أطاع، فأثني عليه وفاز، وينكبوا عن من عصى فحقت عليه كلمة العذاب وهلك. هذا ملحظُهم ﷺ»[4].

وإذا استساغ المستشرقون، والمبشرون، ومتابعوهم، لأنفسهم السفاه والتجني في النقد على السلف الصالح، ولا سيما أصحاب رسول الله ﷺ الذين زكاهم الله ورسوله فكيف يستسيغ كاتب مسلم لنفسه، فضلًا عن عالم أن يسفه هو الآخر عليهم، ويصمهم بأقبح الصفات وهو الكذب؟! أو يجاريهم في نقل سفاههم، وتجنيهم عليهم، إنه وايم الحق للأمر العجب، والخطب الجلل.

إن هؤلاء السلف الصالح مهما كانت عليهم مؤاخذات ففضلهم عظيم، وخيرهم كثير، ونفعهم عميم[5].

---

(١) الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير (ص٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه – كِتَاب: أَحَادِيثِ الْأَنْبِيَاءِ – بَاب: مَا ذُكِرَ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ (١١/ ٢٧٧).

(٣) سنن أبي داود – كِتَاب: الْعِلْمِ – بَاب: الْحَدِيثِ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ (ص٦٥٨) مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض.

(٤) محاسن التأويل (١/ ٤٥، ٤٦) دار إحياء الكتب العربية.

(٥) الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير (ص٣٣٥).

- أنه برغم كثرة الإسرائيليات الواردة في بعض كتب التفسير إلا أن الملاحظ أنهم لم يبنوا عليه حكمًا اعتقاديًا. فمثلا الإسرائيليات في جامع الطبري لم نجد أكثرها في مجالات العقيدة أو الأحكام أو الشرائع، ولم نجدها في صلب الدين على الإطلاق، وإنما وجدناها في الجانب القصصي من تفسير القرآن الكريم؛ سواء في قصة الخلق أم في قصص الأنبياء أم الأنساب، وبعض القضايا المتفرقة ذات الطابع القصصي كذلك، وهي مجالات لا خشية منها على جوهر الدين لكن من الأفضل كثيرًا أن ينقى تراثنا منها[1].

- وختامًا يجب أن نؤكد أن هناك فرقًا بين جهتين من القصص: قصص القرآن وقصص المفسرين، فبعض المفسرين قد غالى في القصص وأدخل فيه ما ليس منه، مما أدى إلى خلط الصحيح بالفاسد، والحق بالباطل، أما قصص القرآن فحق لا يعتريه باطل، ولا يتخلل إليه شك؛ لأنه تنزيل من حكيم حميد، ومن الجور النظر للقصص القرآني - الذي يعلو على كل مقياس - وفق مقاييس الأدب التي تتغير وتتبدل ولا تقر بحال.

*****

شن رجال المدرسة العقلية الاجتماعية حملة شعواء على الإسرائيليات، وحذروا من تناولها في تفسير القرآن الكريم، وعابوا على المفسرين السابقين تداولهم لها، واعتبروا هذا خطأ لا يغتفر. وتناولوا بعض الصحابة ﷺ بالتجريح، وشككوا في إيمان بعض التابعين الذين شهد لهم السلف الصالح بالعدالة. وروى لهم البخاري ومسلم، ونسبوا العلماء الذين وثقوهم إلى الغفلة. ومع هذا الموقف الصُّلْب، والرفض الحاسم الجازم، فإن رجال المدرسة العقلية الاجتماعية - أو غالبهم - أباح لنفسه ما حرم على غيره؛ فقد أوردوا من الإسرائيليات ونصوص التوراة والإنجيل كثيرًا وكثيرًا؛ بل - ويا للعجب - فقد أوردوا ما يخالف النص القرآني!! اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر (٢/ ٧٥٥) طبع بإذن رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية، ط١ - ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

(١) الإسرائيليات في تفسير الطبري لـ د/ آمال ربيع (ص١٣٨) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

أهم المراجع والمصادر

- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر لـ د/ فهد الرومي، طبع بإذن رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.
- الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن دوافعها ودفعها لـ د/ محمد حسين الذهبي، ط وهبة – القاهرة، ط الثالثة - ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، ط حجازي - القاهرة.
- الإسرائيليات في التفسير والحديث د/ محمد السيد حسين الذهبي، طبعة خاصة بمجلة الأزهر - جمادى الأولى ١٤٢٩هـ.
- الإسرائيليات في تفسير الطبري لـ د/آمال ربيع، ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير لـ د/ رمزي نعناعه، ط دار القلم - دمشق.
- الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير لـ د/ محمد محمد أبو شهبة، ط مكتبة السنة، ط الرابعة - ١٤٠٨هـ.
- الإصابة في معرفة الصحابة لابن حجر، ط دار الكتب العلمية – بيروت، ط الأولى - ١٤١٥هـ.
- البحر المحيط في التفسير لأبى حيان الأندلسي، ط دار الفكر - ١٤٠٥هـ-١٤٠٦هـ/ ٢٠٠٥م.
- البداية والنهاية للإمام الحافظ ابن كثير الدمشقي – تحقيق وتدقيق وتعليق: علي شيري، ط دار إحياء التراث العربي، ط الأولى - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- بدائع الفوائد لابن القيم، ط دار الكتاب العربي.
- بدع التفاسير للغماري، ط دار الرشاد الحديثة، ط الثانية - ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- البيان القرآني لـ د/ محمد رجب البيومي، ط الدار المصرية اللبنانية، ط الأولى - ١٤٢١هـ.
- تفسير القرآن الحكيم المشتهر بتفسير المنار للأستاذ الإمام محمد عبده، ط دار المنار، ط الثانية - ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

- تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، ط مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط الثالثة - ١٤١٩هـ.
- تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ط دار طيبة للنشر والتوزيع، ط الثانية - ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- تفسير القرآن الكريم فضيلة الإمام الشيخ محمود شلتوت، ط دار القلم – القاهرة.
- تفسير النسفي، ط دار النفائس - بيروت ٢٠٠٥هـ.
- تفسير سورة الفاتحة وجزء عم للأستاذ الإمام محمد عبده – تقديم: د/ مصطفي لبيب عبد الغنى، ط الهيئة العامة لقصور الثقافة ٢٠٠٧م.
- جامع البيان محمد بن جرير الطبري – تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط مؤسسة الرسالة، ط الأولى - ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- جهود الإمام الرازي ومنهجه في التفسير الموضوعي لـ د/ أنور إبراهيم منصور - رسالة دكتوراة - كلية أصول الدين - جامعة الأزهر - المنوفية.
- الحديث والمحدثون = عناية الأمة الإسلامية بالسنة النبوية لمحمد محمد أبو زهو، ط الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية، ط الثانية - ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- حياة محمد لـ د/ محمد حسين هيكل، طبعة خاصة بمهرجان القراءة للجميع ١٩٩٧م.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، ط مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ط دار الفكر – بيروت، ط الثانية - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- سنن ابن ماجه، ط دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
- سنن أبي داود، ط مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض.
- صحيح البخاري، ط السلفية، ط الأولى - ١٤٠٣هـ.
- صحيح مسلم، ط دار إحياء التراث العربي – بيروت.

- صيانة القرآن الكريم من العبث والامتهان لـ د/ محمد عبد العزيز المسند، مجلة البحوث والدراسات القرآنية (عدد٩) السنة ٥، ٦.
- عمدة التفاسير عن الحافظ ابن كثير - اختصار وتحقيق: أحمد محمد شاكر، ط دار المعارف - مصر ١٩٥٦م.
- غرائب التفسير وعجائب التأويل للكرماني، ط دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة علوم القرآن – بيروت.
- فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية من علم التفسير للشوكاني، ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- فجر الإسلام لأحمد أمين، ط دار الكتاب العربي – بيروت، ط العاشرة - ١٩٦٩م.
- قصة التفسير - هدية مجلة الأزهر - جمادى الآخرة ١٤٢٧هـ.
- قصص الأنبياء لعبد الوهاب النجار، ط مكتبة دار التراث - ط الثالثة.
- قصص القرآن صدق حدث وسمو هدف - إرهاف حس وتهذيب نفس لـ د/ فضل حسن عباس، ط دار النفائس الأردن، ط الثانية - ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.
- قضايا إسلامية مناقشات وردود لـ د/ محمد رجب البيومي، ط دار الوفاء – المنصورة، ط الأولى - ١٤٠٥هـ/ ١٦٨٥م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام، ط مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٤١٤هـ/ ١٩٩١م.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل للزمخشري، ط دار الفكر.
- كشف اللثام عما في كتب التفسير من الأوهام لـ د/ نادي محمود الأزهري، ط دار الصفوة – القاهرة، ط الأولى - ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- مجلة الرسالة لأحمد حسن الزيات (عدد٧٤٩) السنة ١٥ - ١٩٤٧م.
- مجمع الزوائد للهيثمي، ط دار الكتب العلمية – بيروت ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

- محاسن التأويل للقاسمي، ط دار إحياء الكتب العربية.
- مدخل إلى علم التفسير لـ د/ محمد بلتاجي، ط مكتبة الشباب ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- مع المفسرين والكتاب لأحمد محمد جمال، ط دار الكتاب العربي – مصر.
- مفاتيح الغيب للفخر الرازي، ط دار الكتب العلمية – بيروت، ط الأولى – ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- المنهج البياني في تفسير القرآن لـ د/ كامل على سعفان، ط مكتبة الأنجلو المصرية، ط الأولى – ١٩٨١م.
- الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي، ط دار المعرفة – بيروت.
- الموسوعة القرآنية المتخصصة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – مصر ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
- نحو منهج لتفسير القرآن لـ د/ محمد الصادق عرجون، ط الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط الثالثة – ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

المحـور الرابـع
كشف مغالطات في فهم النص القرآني

البحث الأول

البناء الدلالي في التفسير وأثره في تحصين الفهم

إعداد/ د. سعيد الزِّكاف الأزهري

خريج كلية الشريعة والقانون - القاهرة - جامعة الأزهر الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده، وصلاةً وسلامًا على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه واتبع هداه. أما بعد؛

فإن مثل هذه المواضيع التي تطرق إليها هذا المؤتمر المبارك من الأهمية بمكان، وخاصة في زماننا هذا الذي يحتاج منا إلى البحث في تراثنا من أجل وضع آليات منهجية يمكن من خلالها دراسة هذا التراث العلمي الرصين، وإخراجه للواقع من أجل النهوض بالأمة إلى موقع الشهود الحضاري.

ولا يمكن ذلك إلا من خلال دراسة النص القرآني المجيد، النص الذي يحمل في طياته مبادئ الحضارة ومقوماتها، فهو نص مقدس كامل شامل، فيه كل ما تحتاج إليه الإنسانية من بصائر وهدى ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٤]؛ لذا فإن التعامل مع نص القرآن الكريم يحتاج إلى آليات وضوابط منهجية مميزة تتناسب مع قداسته وإحكامه، بحيث تكون أكثر صرامة وواقعية من الضوابط الأخرى، ولا بد في هذا الصدد من الرجوع لأهل الفن لأجل اكتشاف تلك الضوابط والسير على منوالها، وهذه الضوابط متنوعة لكني سأقتصر على أهمها والذي له أثر في الفهم وهو البناء الدلالي؛ لذا وسمت مداخلتي بـ«**البناء الدلالي في التفسير وأثره في تحصين الفهم**».

معلوم أن النص القرآني من النصوص القصدية، التي لها هدف ومقصد ترمي إليه، وأن مراده المتكلم فيها (وهو الله ﷻ) المحور الأساسي في الخطاب، فالقرآن الكريم عبارة عن رسالة سماوية تكليفية، روعيت فيها الدلالة وما يدركه المخاطبون، مما يحثهم على الاستجابة إليها والإيمان بها والعمل بمقتضاها؛ لذا كان العلماء المهتمون بالنص القرآني يضعون ضوابط وقواعد من أجل الوصول لقصد المتكلم والغرض منه، حتى يستطيع المخاطَب (المكلف) معرفة المراد من النص القرآني وما إذا كان عامًا أو خاصًا، أو مطلقًا أو مقيدًا، أو ناسخًا أو منسوخًا.

وهذا الاهتمام "راجع لفساد اللسان وكثرة العجم الداخلين في دين الإسلام، المختلفو الألسنة والناقصو الإدراك؛ لذا احتاج المتأخرون إلى إظهار ما انطوى عليه كتاب الله تعالى من غرائب التركيب،

وانتزاع المعاني وإبراز النكت البيانية، حتى يدرك ذلك من لم تكن في طبعه، ويكتسبها من لم تكن نشأته عليها ولا عنصره يحركه إليها"[1].

*****

المدخل الأول

البنـــاء الدلالـــي

وفي هذا الإطار لا بد من الإشارة إلى مفهوم الدلالة، والمقصود بآليات البناء الدلالي، وكيف وظف المفسرون ذلك؟ ومن ثم نخلص إلى أثر ذلك في تحصين الفهم، وذلك فيما يلي:

أولًا/ مفهوم الدلالة والمقصود بالبناء الدلالي:

أ- مفهوم الدلالة:

الدلالة في **اللغة**: مأخوذة من دل، جاء في معجم المقاييس: "دل"، الدال واللام أصلان؛ أحدهما: إبانة الشيء بأمارةٍ تتعلّمها، والآخَر: اضطرابٌ في الشيء. فالأول قولهم: دلَلْتُ فلانًا على الطريق. والدليل: الأمارة في الشيء، وهو بيِّن الدَّلالة والدِّلالة. والأصل الآخَر قولهم: تَدَلْدَل الشَّيءُ إذا اضطرَبَ[2].

وفي مفردات الراغب: "الدّلالة" ما يتوصّل به إلى معرفة الشيء، كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات، والرموز، والكتابة، والعقود في الحساب، وسواء كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالة، أو لم يكن بقصد، كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنه حيّ، قال تعالى: ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ﴾ [سبأ: ١٤][3].

فالدلالة بهذا المعنى تنحصر في معنى الإبانة والأمارة (العلامة)، والإرشاد والهداية، والسداد والثقة، وهي على هذا تشتمل على عناصر أربع: دال ومدلول و مدلول عليه ووسيلة دلالية.

(١) البحر المحيط (١/ ٢٦) بتصرف.

(٢) مقاييس اللغة، مادة (دل)؛ والصحاح، مادة (دلل).

(٣) مفردات الراغب، مادة (دل).

والدلالة بالمعنى اللغوي عامة شاملة في كل ما تدل عليه، وليست محصورة في الدلالة اللغوية للكلمة، بل قد تكون باللفظ وبغيره، فكل ما يقع به البيان والإفهام فهو دلالة.

وقد جاء في التحقيق: "الأصل الواحد في هذه المادة هو صيرورة شيء بحيث ينبئ عن شيء آخر ويريه، والأول أعم من أن يكون لفظًا أو غيره، وهذا الإنباء أعم من أن يتحقق بقصد أو بغير قصد"(١).

وفي **الاصطلاح** عرفت الدلالة بأنها: "دراسة المعنى"، أو "العلم الذي يدرس المعنى"، أو "ذاك العلم من فروع اللغة الذي يتناول نظرية المعنى"، أو "ذاك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز حتى يكون قادرًا على حمل المعنى"(٢).

وبهذا المفهوم يعد علم الدلالة علم حديث النشأة، وإن ظهرت بوادره في التراث العربي الإسلامي(٣). فالدراسات اللغوية الحديثة عرَفت فرعًا جديدًا من فروع اللغة وسم بـ"علم الدلالة أو دراسة المعنى"، وهذا العلم قد نضج واستوى فأصبح علمًا مستقلًا بذاته في العصر الحديث، ويعد الموضوع الأساسي لهذا العلم هو المعنى(٤).

ب- المقصود بالبناء الدلالي:

وبناءً على ما سبق.. يمكن القول بأن المقصود بالبناء الدلالي هو: البحث عن المعنى من خلال وسائل معينة ودراسته دراسة موضوعية علمية من أجل الوصول لمراد المتكلم في النص.

ويفرق في الدرس اللساني الحديث بين الدلالة والمعنى، ولعل ما يلفت النظر في هذا، هو كتاب: "المعنى وظلال المعنى"؛ حيث بناه مؤلفه على فكرة التفرقة بين المعنى وإيحاءاته النفسية والاجتماعية، فجعل

---

(١) التحقيق في كلمات القرآن، مادة (دل).

(٢) علم الدلالة، لـ د/ أحمد مختار عمر (ص١١) عالم الفكر، ط٥ - ١٩٩٨م.

(٣) فنجد الدلالة في التراث العربي بمثابة الوسيلة الموصلة للبيان، المنبئة عن المعنى والمرشدة إليه، وقد أشار إلى ذلك الجاحظ في البيان والتبين (ص٥٤، ٥٨) واهتم بالدلالة وأنواعها الأصوليون. ينظر: الرسالة (١/ ٢١)؛ والبحر المحيط، للزركشي (٢/ ٨٠). وفي طرق استنباط الدلالة ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني - ت الشيخ أحمد عناية (٢/ ٣٦، ٣٨) دار الكتاب العربي، ط١ - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م؛ والوجيز في أصول الفقه، لوهبة الزحيلي (ص١٦٤) دار الفكر - بيروت، دمشق، ط١ - ١٩٩٤.

(٤) علم الدلالة (ص٥).

من المعنى المرتكز الذي تتولد منه الأنظمة الدلالية المختلفة، وتشمل النظام الصوتي والصرفي والنحوي والمعجمي[1]، وهي بهذا أعم من المعنى.

وأما في التراث العربي فيتبين أن الدلالة هي الكاشفة عن المعنى والمنبئة عنه، وهي أعم من اللفظ لتعلقها بالمعاني، فتكون باللفظ وبغيره كما بين ذلك الجاحظ[2].

ويعد البناء الدلالي أو ما سمي بدراسة المعنى، النتيجة والهدف التي تسعى إليها الدراسات اللغوية قديمًا وحديثًا، فكأن المستويات الأولى من دراسة النص (الصوتية والصرفية والتركيبية) وسائل، ودراسة المعنى في المستوى الدلالي هدف، "وأية دراسة للغة، لا بد أن تسعى إلى الوقوف على المعنى الذي هو المآل والنتيجة والقصد من إنتاج المتكلم للسلسلة الكلامية، بدءًا من الأصوات وانتهاء بالمعجم، مرورًا بالبناء الصرفي وقواعد التركيب، وما يضاف إلى ذلك كله من معطيات المقام الاجتماعية والثقافية"[3].

وهذه العلاقات بين فروع علم اللغة تعد من المسلمات في كلّ اللغات، وقد مزج بينها علماء اللغة العربية قديمًا منذ سيبويه[4]. وقد أكد محمود السعران ذلك بقوله: «علم الدلالة، أو دراسة "المعنى" هو غاية الدراسات الصوتية والفونولوجية، والنحوية، والقاموسية، إنه قمة هذه الدراسات»[5]. وهذه حقيقة لا مراء فيها، "فالإنسان منذ طفولته يتعلم كيف يرصد المعنى، ولهذا يضعه في بؤرة الشعور"[6].

والكشف عن هذا المعنى في البناء الدلالي، يتم بالنظر "في العلاقة المتبادلة بين الدال والمدلول من خلال أنظمة اللغة (الصوتية والصرفية والنحوية) باعتبار كل منها فرعًا من فروع البحث عن المعنى"[7].

---

(١) المعنى وظلال المعنى، لمحمد يونس علي (ص٧) دار المدار الإسلامي - بيروت، ط٢ - ٢٠٠٧.

(٢) البيان والتبين (ص٥٤، ٥٥).

(٣) الوظيفة الدلالية في ضوء مناهج اللسانيات، لسامي عوض (ص٨) مجلة جامعة تشرين (م٢٨) (ع١) ٢٠٠٦م.

(٤) فقه اللغة في الكتب العربية، لعبده الراجحي (ص١٤٤) دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٩م.

(٥) علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، لمحمود السعران (ص٢٦١) دار النهضة العربية – بيروت.

(٦) دلالة الألفاظ، لإبراهيم أنيس (ص٤٩) مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ط٣ - ١٩٧٢م.

(٧) الوظيفة الدلالية في ضوء مناهج اللسانيات (ص١).

وتعد "فكرة السياق أو المقام هي المركز الذي يدور حوله علم الدلالة الوصفي في الوقت الحاضر، وهو الأساس الذي ينبني عليه الوجه الاجتماعي من وجوه المعنى، وهو الوجه الذي تتمثل فيه العلاقات والأحداث والظروف الاجتماعية التي تسود ساعة أداء المقال"[1].

هكذا يربط تمام حسان بين فكرة المقام وعلم الدلالة الوصفي، فعلم الدلالة ما هو إلا نتيجة متحصلة من دراسة المقام، وهذه النتيجة المتحصلة من خلال الوقائع والظروف الاجتماعية، هي التي لها أثر في بناء الأحكام الشرعية.

وما دراسة الكلمات إلا من أجل خدمة العبارة - كما يؤكد الدكتور كمال بشر- «إن كل دراسة تتصل بالكلمة أو أحد أجزائها تؤدي إلى خدمة العبارة أو الجملة»[2].

ويشير "بالمر" إلى امتداد هذا العلم وتشعبه فيقول: «علم الدلالة مفهوم عام يختص بالمعنى، ويمتد إلى كل مستوى لغوي له علاقة بالدلالة»[3].

*****

المدخل الثاني

البناء الدلالي في التفسير

يتضح من خلال مدونة التفسير أن اهتمام المفسرين بالدلالة كان يتم من خلال عدة مستويات، أهمها: المستوى الإفرادي بدراسة المفردة مجردة صوتيًّا وصرفيًّا ومعجميًّا، والمستوى البنائي التركيبي بدراستها في سياقها المقالي من خلال دراسة الدلالة الظاهرة والمؤولة ومعرفة المحكم والمتشابه والنص والمشكل، والمستوى التداولي بدراسة المعنى من خلال السياق الخارجي المقامي، واستعانوا بعدة ضوابط من

---

(١) اللغة العربية معناها ومبناها (ص٣٣٧)، وقد أكد على هذا محمد يونس في: المعنى وظلال المعنى (ص٨).

(٢) دراسات في علم اللغة، لكمال محمد بشر (ص٨٥) دار المعارف - مصر ١٩٦٩م.

(٣) مدخل إلى علم الدلالة، لفرانك بالمر - ترجمة خالد محمود (ص٣١) مكتبة دار العروبة، ط١ - ١٩٩٧م.

أجل الوصول إلى البناء الدلالي كالمكي والمدني وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وغير ذلك، وكل ذلك من أجل تحصين المعاني وبناء الأحكام، وفي كل مستوى من هذا المستويات كانوا يستعينون بعلم النحو والصرف والبلاغة والفقه وأصوله وباقي علوم القرآن الكريم.

ولكي ندرك ذلك لنأخذ على سبيل المثال تفسيرًا أنموذجًا من أهم التفاسير التي اهتمت بالبناء اللساني اللغوي والدلالي للآيات القرآنية، وهو تفسير البحر المحيط لصاحبه أبو حيان الأندلسي الغرناطي، فنجده مثلًا في مجال استنباط الأحكام يستعين بعلم الفقه وأصوله، وقد عبر عن ذلك بقوله: «ناقلا أقاويل الفقهاء الأربعة، وغيرهم في الأحكام الشرعية مما فيه تعلق باللفظ القرآني، محيلًا على الدلائل التي في كتب الفقه»، هذا ما ذكره أبو حيان في منهجه، ثم بين كيفية تعامله مع دلالة النص بقوله: «وربما أذكر الدليل إذا كان الحكم غريبًا، أو خلاف مشهور ما قال معظم الناس، بادئًا بمقتضى الدليل وما دل عليه ظاهر اللفظ من حجا له لذلك ما لم يصد عن الظاهر ما يجب إخراجه به عنه»[1]. ثم بين ما ينبغي على المفسر معرفته من خلال: «معرفة الإجمال، والتبيين، والعموم، والخصوص، والإطلاق، والتقييد، ودلالة الأمر والنهي، وما أشبه هذا: ويختص أكثر هذا الوجه بجزء الأحكام من القرآن، ويؤخذ هنا من أصول الفقه»[2].

ويمكن أن نجمل الحديث في البناء الدلالي عند أبي حيان، وطرق استنباط الدلالات عنده، من خلال المستويات الدلالية التي أشار إليها في تفسيره، وقد تنوعت بين الإجمال والبيان والعام والخاص والمطلق والمقيد والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ، وسأقتصر على مستويين مستعينًا على ذلك بنماذج من تفسيره، وذلك فيما يلي:

المستوى الأول/ الظاهر والباطن:

ويتمثل ذلك في عدة قواعد اعتمدها أبو حيان، من بينها حمل المعنى على الظاهر وعدم الخوض في التأويل إلا إن كان لذلك مسوغ. وفي هذا المستوى كان ينظر إلى النص القرآني نظرة موضوعية قصدية،

---

(١) البحر المحيط (١/ ١٠).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٥).

فكان يعتمد ظاهر الخطاب، وما دل عليه اللفظ وفق قواعد اللغة وأعراف أهلها، ولا ينتقل إلى المعنى المجازي إلا إذا كان هناك مانع من حمل المعنى على ظاهره.

وفي المقابل كان يرفض القراءة الباطنية التأويلية، التي تخرج الخطاب عن مقصده، وتتركه مرتعًا لحظوظ النفس وأهوائها. وسيحاول البحث توضيح ذلك بداية بتحديد المقصود بالظاهر عنده، ثم بيان كيفية توظيفه له، ومدى رفضه للقراءة الباطنية، وذلك فيما يلي:

أولًا/ القراءة الظاهرية للنص:

١- مفهوم الظاهر:

أبو حيان كان يستعمل الظاهر ويقصد به أحيانًا ظاهر المعنى أو الراجح منه، وأحيانًا يستعمله ويقصد به المعنى الأصولي، كما في قوله: «وقيل: الذكر العلم ما نزل إليهم من المشكل والمتشابه؛ لأن النص والظاهر لا يحتاجان إلى بيان»[١].

فهنا يقصد بالنص والظاهر مرتبة من مراتب الدلالة الواضحة، وهي لا تحتاج إلى بيان، بخلاف الدلالة الخفية التي منها المشكل والمتشابه فتحتاج إلى بيان[٢].

٢- حمل المعنى على الظاهر:

وقد كان أبو حيان يرجح ما يظهر من النص، وما يستنبط من قرائن الأحوال ومقام النصوص، دون الخوض في باطنها، مما لا يدل عليه الظاهر ولا يدعمه السياق، وأما إن كان الخروج عن الظاهر له مسوغ يقتضيه فكان يعتمده، وقد أشار إلى ذلك فقال: «وربما أذكر الدليل إذا كان الحكم غريبًا، أو خلاف مشهور ما قال معظم الناس، بادئًا بمقتضى الدليل وما دل عليه ظاهر اللفظ مرجحًا له لذلك ما لم يصد عن الظاهر ما يجب إخراجه به عنه»[٣].

---

(١) المرجع السابق (٦/ ٥٣٤).

(٢) شرح التلويح على التوضيح، لعبيد الله المحبوبي الحنفي - ت زكريا عميرات (١/ ٢٣٢) دار الكتب العلمية ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م؛ ومستويات الدلالة عند الأصوليين = أصول الشاشي، لابن إسحاق الشاشي (ص٨٠) دار الكتاب العربي - بيروت ١٤٠٢هـ؛ والبحر المحيط في الأصول (١/ ٣٧٣).

(٣) البحر المحيط (١/ ١٠).

ولا يعني اعتماده ظاهر النص أنه مقلد أو ظاهري، بل هو ممن كان يجتهد ويعمل رأيه في مسائل كثيرة، ولكن المراد هنا: أنه إذا كانت هناك إمكانية حمل النص على ظاهره، فلا يعدل عنه إلى غيره، فلا يخرج من الظاهر إلى التأويل ولا من الحقيقة إلى المجاز، إلا إذا كان المعنى الحقيقي الظاهر غير وارد في السياق، وقد بين ذلك عند تحديده لمعنى التفسير فقال: «التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمات لذلك»[1].

وفي قوله ومدلولاتها ومعانيها قال: «أي: مدلولات تلك الألفاظ، وهذا هو علم اللغة الذي يحتاج إليه في هذا العلم ... ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب شمل بقوله التي تحمل عليها ما لا دلالة عليه بالحقيقة، وما دلالته عليه بالمجاز، فإن التركيب قد يقتضي بظاهره شيئا، ويصد عن الحمل على الظاهر صاد، فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل على غير الظاهر، وهو المجاز»[2].

فنلاحظ هنا أن أبا حيان يحمل الخطاب بداية على الظاهر، فيبقي العام على عمومه، والمطلق على إطلاقه، ولا ينقل دلالة الخطاب من الحقيقة إلى المجاز، إلا إذا كان هناك مانع يمنع حمل الدلالة على الحقيقة، فحينئذ يتجاوز المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي؛ لاستحالة حمل الخطاب على ظاهره.

وحمل الخطاب على الظاهر منهج أصولي اعتمده الأصوليون لضبط الدلالة في الخطاب، وعدم إخراجها عن قواعد اللغة وأعرافها من أجل استنباط الأحكام، وفي ذلك يقول الإمام الجويني: «مقتضى اللفظ من طريق اللغة لا نزاع فيه، وقد تقرر أنا متعبدون بالجريان على مقتضى الألفاظ اللغوية إذا صدرت من الشارع ولم يثبت مخصص مانع من إجراء مقتضى اللفظ، وهذا القدر مقنع فيما نريد»[3].

وتبعهم في ذلك المفسرون الأوائل الذين اعتمدوا ظاهر الخطاب، وحمل الدلالة على ما اصطلح عليه المخاطبون أثناء التداول، وفق أعراف أهل اللغة وعاداتهم.

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٦).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٦).

(٣) البرهان في أصول الفقه، للجويني (١/ ٢٤٣، ٢٤٤).

واعتماد أبي حيان هذه القاعدة فيه إثبات قصدية المتكلم في الخطاب ومعرفة المراد منه أثناء التخاطب، وبها يتحقق التواصل فعلا بين المتكلم والمخاطبين، و"إذا عرف هذا فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله وحمل كلام المكلف على ظاهره، الذي هو ظاهره وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك، ومدعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه"(1).

وعلى هذا.. فإن حمل الخطاب على ظاهره، يجعل من قراءة النص قراءة موضوعية علمية بحتة، فيها إبراز لقصد المتكلم ونيته، دون تأثر بالأيديولوجيات والأهواء المختلفة، التي من شأنها إخراج الخطاب عن أغراضه، وقراءته وفق ما يريده القارئ لا وفق ما يريده المتكلم.

٣- ضابط حمل المعنى على الظاهر (الظاهر والسياق):

واعتبار أبي حيان لظاهر الخطاب أو النص مبني على ضوابط سياقية، وليس مجرد أخذ المعنى المتبادر مجردًا عن سياقه؛ ولذا رد على الإمام الرازي عند اعتباره الظاهر في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔاۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ٢٠]، فقال: «قال أبو بكر الرازي: وفي الآية دليل على أن من أسلف امرأته نفقتها لمدة ثم ماتت قبل انقضاء المدة، لا يرجع في ميراثها بشيء مما أعطاها لعموم اللفظ؛ لأنه جائز أن يريد أن يتزوج أخرى بعد موتها مستبدلًا بها مكان الأولى، وظاهر الأمر قد تناول هذه الحالة. اهـ». لكن أبا حيان رد على هذا الاعتبار فقال: «وليس بظاهر؛ لأنّ الاستبدال يقتضي وجود البدل والمبدل منه، أما إذا كان قد عدم فلا يصح ذلك؛ لأن المستبدل يترك هذا ويأخذ آخر بدلًا منه، فإذا كان معدومًا فكيف يتركه ويأخذ بدله آخر؟ وظاهر الآية يدل على تحريم أخذ شيء مما أعطاها إن أراد الاستبدال، وآخر الآية يدل بتعليله بالإفضاء على العموم(2) في حالة الاستبدال وغيرها. ومفهوم الشرط غير مراد، وإنما خص بالذكر؛ لأنها حالة قد يتوهم فيها أنه لمكان الاستبدال وقيام غيرها مقامها، له أن يأخذ مهرها ويعطيه الثانية، وهي أولى به من المفارقة.

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٢١٧)، (٣/ ١٠٩).

(٢) ويقصد قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ [النساء: ٢١].

فبيّن اللهّ أنه لا يأخذ منها شيئًا. وإذا كانت هذه التي استبدل مكانها لم يبح له أخذ شيء مما آتاها، مع سقوط حقه عن بضعها، فأحرى أن لا يباح له ذلك مع بقاء حقه واستباحة بضعها، وكونه أبلغ في الانتفاع بها منها بنفسه»[1].

هكذا استعان أبو حيان بالسياق المكاني للآية، ليصل به للدلالة المقصودة من ظاهر الآية، واعتبر أنه لا يجوز أخذ شيء من الزوجة سواء أراد الاستبدال أو غيره، وسواء كان المأخوذ مهرًا أو غيره، وهو ما بينه عموم الإفضاء في الآية الثانية، وبين أن ظاهر الشرط غير مراد، وإنما خصت حالة الاستبدال بالذكر حتى لا يتوهم متوهم أنه في هذه الحالة يمكن أن يأخذ ما آتاها ليعطيه للمستبدل بها، بناء على مفهوم الاستبدال المتبادر، وأنها تحل مكان الأخرى في كل شيء فلا تأخذ شيئًا مما آتاها.

وبناء على ذلك كان يقوم بترجيح المعنى الظاهر الذي يوافق السياق، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٤٠]، قال: «قال الزمخشري: ويحتمل معنيين؛ أحدهما: أن أهل الكتاب لا أحد أظلم منهم؛ لأنهم كتموا هذه الشهادة، وهم عالمون بها. والثاني: أنّا لو كتمنا هذه الشهادة، لم يكن أحد أظلم منا، فلا نكتمها، وفيه تعريض بكتمانهم شهادة اللهّ لمحمد بالنبوّة في كتبهم وسائر شهاداته. اهـ.

والمعنى الأول هو الظاهر؛ لأن الآية إنما تقدّمها الإنكار، لما نسبوه إلى إبراهيم ومن ذكر معه. فالذي يليق أن يكون الكلام مع أهل الكتاب، لا مع الرسول ﷺ وأتباعه؛ لأنهم مقرون بما أخبر اللهّ به، وعالمون بذلك العلم اليقين، فلا يفرض في حقهم كتمان ذلك»[2].

هكذا اعتمد أبو حيان دلالة الآية الظاهرة؛ لدلالة السياق عليها، فكان المقصود بالآية أهل الكتاب، الذين كتموا ما أنزل الله في حق رسالة محمد ﷺ، وليس رسول الله ﷺ وأتباعه، وهذا ما دل عليه سياق السورة العام، إذ نجد سورة البقرة تحدثت في مجملها عن أهل الكتاب ومن تبعهم.

---

(١) البحر المحيط (٣/ ٥٧٣).

(٢) المرجع السابق (١/ ٦٦٢).

ثانيًا/ القراءة الباطنية للنص القرآني (التأويل):

ونقصد هنا بالباطن الذي يقابل الظاهر، وهو تأويل النص بالبحث عن المعنى الذي يستبطنه دون الوقوف على ظاهره، وفي هذا نجد أبا حيان وقف موقفين:

أ- التأويل:

فنجد أبا حيان لا يأخذ بالظاهر مطلقًا، بل يخرج عنه إن كان هناك صاد يمنع حمل الكلام على حقيقته - كما نبه على ذلك في مقدمته - ومن ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، فقوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ استثناء مفرّغ من المفعول له وفيه حصر السبب، أي: ما سبب تحويل القبلة إلا كذا. وظاهر قوله: ﴿لِنَعْلَمَ﴾ ابتداء العلم، وليس المعنى على الظاهر؛ إذ يستحيل حدوث علم اللهّ تعالى. فأول على حذف مضاف، أي: ليعلم رسولنا والمؤمنون، وأسند علمهم إلى ذاته؛ لأنهم خواصه وأهل الزلفى لديه. فيكون هذا من مجاز الحذف، أو على إطلاق العلم على معنى التمييز؛ لأن بالعلم يقع التمييز، أي: لنميز التابع من الناكص، كما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩]، ويكون هذا من مجاز إطلاق السبب ويراد به المسبب. وحكي هذا التأويل عن ابن عباس، أو على أنه أراد ذكر علمه وقت موافقتهم الطاعة أو المعصية؛ إذ بذلك الوقت يتعلق الثواب والعقاب.

فليس المعنى لنحدث العلم، وإنما المعنى لنعلم ذلك موجودًا؛ إذ اللهّ قد علم في القدم من يتبع الرسول. واستمر العلم حتى وقع حدوثهم، واستمرّ في حين الاتباع والانقلاب، واستمر بعد ذلك. واللهّ تعالى متصف في كل ذلك بأنه يعلم، ويكون هذا قد كنى فيه بالعلم عن تعلق العلم، أي: ليتعلق علمنا بذلك في حال وجوده. أو على أنه أراد بالعلم التثبيت، أي: لنثبت التابع، ويكون من إطلاق السبب ويراد به المسبب؛ لأن من علم اللهّ أنه متبع للرسول، فهو ثابت الاتباع. أو على أنه أريد بالعلم الجزاء، أي: لنجازي الطائع والعاصي، وكثيرًا ما يقع التهديد في القرآن، وفي كلام العرب بذكر العلم، كقولك: زيد عصاك، والمعنى: أنا أجازيه على ذلك، أو على أنه أريد بالمستقبل هنا الماضي، التقدير: لما علمنا، أو لعلمنا من يتبع

الرسول ممن يخالف. فهذه كلها تأويلات في قوله: لنعلم، فرارًا من حدوث العلم وتجدّده؛ إذ ذلك على اللهّ مستحيل. وكل ما وقع في القرآن مما يدل على ذلك، أوّل بها يناسبه من هذه التأويلات[1].

فنلاحظ هنا كيف خرج أبو حيان من ظاهر النص وحقيقته إلى المجاز، وذكر كل المعاني المحتملة التي يمكن أن تؤول إليه، وذلك لاستحالة حمل المعنى على ظاهره، لأن في ذلك تنقيص من شأن الباري سبحانه وتعالى، فعلمه صفة من صفاته، صفة مستمرة لا بداية لها ولا نهاية، فلو قلنا بالظاهر لأثبتنا أن حصول العلم حادث، وما غيرت القبلة إلا لحصوله، وهذا غير ممكن لما ذكرنا.

ب- الرفض:

وكان أبو حيان يرفض التفسيرات الباطنية التي لا توافق ما توحي به ظاهر النصوص من مراد المتكلم، وهذا المبدأ هو من المناهج البراغماتية في عصرنا الحديث، التي تجعل من مراد المتكلم محورًا للدراسة، وتقوم على مبادئ في الأسلوب والتناسب وصدق المتكلم وغير ذلك[2].

وقد تحدث عن ذلك أبو حيان في مقدمة تفسيره فقال: «وربما ألممت بشيء من كلام الصوفية مما فيه بعض مناسبة لمدلول اللفظ، وتجنبت كثيرًا من أقاويلهم ومعانيهم التي يحملونها الألفاظ، وتركت أقوال الملحدين الباطنية المخرجين الألفاظ القريبة عن مدلولاتها في اللغة إلى هذيان افتروه على اللهّ تعالى وعلى علي - كرم اللهّ وجهه - وعلى ذريته، ويسمونه علم التأويل.

وقد وقفت على تفسير لبعض رؤوسهم، وهو تفسير عجيب يذكر فيه أقاويل السلف مزدريًا عليهم وذاكرًا أنه ما جهل مقالاتهم، ثم يفسر هو الآية على شيء لا يكاد يخطر في ذهن عاقل، ويزعم أن ذلك هو المراد من هذه الآية وهذه الطائفة لا يلتفت إليها، وقد رد أئمة المسلمين عليهم أقاويلهم وذلك مقرر في علم أصول الدين[3].

---

(١) المرجع السابق (٢/ ١٥، ١٦).

(٢) علم التخاطب الإسلامي - دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، لـ د/ محمد يونس (ص١٠) دار المدار الإسلامي، ط١ - ٢٠٠٦، والكتاب نشر في الأصل باللغة الإنجليزية سنة: ٢٠٠٠، ثم ترجمه مؤلفه إلى العربية.

(٣) البحر المحيط (١/ ١٣).

وما حذر منه أبو حيان من الهذيان الذي وقع فيه بعض الباطنيين وسموه بالتأويل، هو ما وقع فيه بعض المتأولة الجدد، أو ما يمكن أن نسميهم بالباطنية الجدد[1]، الذين حمَّلوا نصوص القرآن الكريم ما لم تحتمل، فحملوها على غير ظاهرها مدعين أن ذلك من علم التأويل، وسموه بالهرمنيوطيقا (وتسمى في الإنجليزية: Hermeneutics).

ومن ذلك ما ذكره أبو حيان لتفسيره الفلك المشحون في قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ﴾ [يس: ٤١] أن المراد به بطون النساء، ذكره الماوردي، ونسب إلى عليّ بن أبي طالب[2]، ثم نبه أبو حيان على ضعف هذا التفسير لمخالفته سياق الآيات، فقال: «وهذا لا يصح؛ لأنه من نوع تفسير الباطنية وغلاة المتصوفة الذين يفسرون كتاب اللهّ على شيء لا يدل عليه اللفظ بجهة من جهات الدلالة، يحرفون الكلم عن مواضعه، ويدل على أنه أريد ظاهر الفلك قوله: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ﴾ [يس: ٤٢]، يعني: الإبل والخيل والبغال والحمير، والمماثلة في أنه مركوب مبلغ للأوطان فقط، هذا إذا كان الفلك جنسًا. وأما إن أريد به سفينة نوح، فالمماثلة تكون في كونها سفنا مثلها، وهي الموجودة في بني آدم[3]».

ولا شك أن أسباب الفساد في التأويلات راجع إلى "الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود"[4]، كما ذكر ذلك الإمام الشاطبي، وبين أن الإعراض عن الظاهر غير مسموع[5].

المستوى الثاني/ النص والمشكل:

والنص والمشكل يأتي بعد الظاهر والخفي، فالنص أقوى من الظاهر وضوحًا، والمشكل أشد من الخفي خفاء.

---

(١) وقد سماهم بهذا الاسم الدكتور محمد يونس علي، في كتابه "علم التخاطب الإسلامي" (ص١٠).

(٢) البحر المحيط (٩/ ٧٠).

(٣) السابق نفسه.

(٤) الموافقات (٥/ ٤٠٤).

(٥) المرجع السابق (٥/ ٤٠١).

١- النص:

والنص في اصطلاح الأصوليين: هو ما دل بنفس صيغته على المعنى المقصود أصالة من سياقه، ويحتمل التأويل. فمتى كان المراد متبادرًا فهمه من اللفظ، ولا يتوقف فهمه على أمر خارجي، وكان هو المقصود أصالة من السياق، يعتبر اللفظ نصًا عليه[1].

فقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، نص على نفي المماثلة بين البيع والربا؛ لأنه معنى متبادر فهمه من اللفظ ومقصود أصالة من سياقه[2].

وقد عرف أبو حيان النص بقوله: «الكلمة الموضوعة لمعنى لا يحتمل غيره نص»[3].

وحكمه - كما سبق في الظاهر - يجب العمل بما ظهر منه ما لم يقم دليل يقتضي غير ذلك؛ لأن النص والظاهر لا يحتاجان إلى بيان[4].

فهو يقبل النسخ في زمن الرسالة كما أنه يقبل التأويل، إن استحال حمله على ما ظهر منه، وقد سبق بيان ذلك تفصيلًا عند الحديث عن الظاهر. هذا وقد كثر استخدام مصطلح النص عند أبي حيان، وسيحاول البحث توضيح ذلك ببعض النماذج الآتية:

ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٥٨].

بدأ أبو حيان ببناء دلالة الآية بناء على القراءات التي وردت فيها، فقال: «قرأ الجمهور: أن يطوّف. وقرأ أنس وابن عباس وابن سيرين وشهر: أن لا، وكذلك هي في مصحف أبي وعبد اللهّ، وخرج ذلك على زيادة لا، نحو: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾ [الأعراف: ١٢]، وقوله:

وما ألوم البيض أن لا تسخرا ... إذا رأين الشمط القفندرا

---

(١) علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف (ص١٦٣) مكتبة الدعوة - القاهرة.

(٢) السابق نفسه.

(٣) البحر المحيط (٣/ ٢٢).

(٤) المرجع السابق (٦/ ٥٣٤).

فتتحد معنى القراءتين، ولا يلزم ذلك؛ لأن رفع الجناح في فعل الشيء هو رفع في تركه، إذ هو تخيير بين الفعل والترك، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ﴾ [البقرة: ٢٣٠]. فعلى هذا تكون لا على بابها للنفي، وتكون قراءة الجمهور فيها رفع الجناح في فعل الطواف نصًّا، وفي هذه رفع الجناح في الترك نصا، وكلتا القراءتين تدل على التخيير بين الفعل والترك، فليس الطواف بهما واجبًا، وهو مروي عن ابن عباس وأنس وابن الزبير وعطاء ومجاهد وأحمد بن حنبل فيما نقل عنه أبو طالب، وأنه لا شيء على من تركه عمدًا كان أو سهوًا، ولا ينبغي أن يتركه. ومن ذهب إلى أنه ركن، كالشافعي وأحمد ومالك في مشهور مذهبه، أو واجب يجبر بالدم، كالثوري وأبي حنيفة، أو إن ترك أكثر من ثلاثة أشواط فعليه دم، أو ثلاثة فأقل فعليه لكل شوط إطعام مسكين، كأبي حنيفة في بعض الرّوايات، يحتاج إلى نص جلي ينسخ هذا النص القرآني[1]. هكذا إذًا يحدد أبو حيان الدلالة في الآية موجهًا قراءة الجمهور التي بنيت عليها الدلالة، ونلاحظ أن استخدم لفظة: «نصا» ليبين أن الدلالة المأخوذة من قراءة الجمهور، ومن بنى عليها حكم عدم الجناح في الفعل أو الترك، هي من نص ظاهر جلي، فلا يمكن العدول عنه إلا بنص ظاهر جلي مثله ينسخه، وهذا منعدم؛ لذا لم يرجح ما ذهب إليه مالك والشافعي وغيره من أن السعي ركن.

وقد أكد هذه الدلالة بنص آخر مروي عن سيدتنا عائشة ﵂، فقال: «وقول عائشة لعروة حين قال لها: أرأيت قول اللهّ: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ﴾، فما نرى على أحد شيئا؟ فقالت: يا عرية كلا، لو كان كذلك لقال: فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما. كلام لا يخرج اللفظ عما دل عليه من رفع الإثم عمن طاف بهما، ولا يدل ذلك على وجوب الطواف؛ لأن مدلول اللفظ إباحة الفعل، وإذا كان مباحًا كنت مخيرًا بين فعله وتركه»[2].

هكذا إذا يتعامل أبو حيان مع النص الظاهر الواضح، مبينًا ما فيه من دلالة، ومستحضرًا في ذلك نصوصًا أخرى، دون النظر إلى مخالفة الفقهاء في ذلك، ملتزمًا في ذلك بالقاعدة الأصولية، من أن النص الظاهر لا يمكن أن يؤول أو ينسخ إلا بنص ظاهر مثله.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٦٦).

(٢) السابق نفسه.

كما نلاحظ إطلاقه لفظة: "النص القرآني" على الآية الواحدة التي تحمل تلك المعاني والأحكام المتعددة، مما يدل على نظرة النصية للقرآن الكريم، فيرى في الجزء نص وفي الكل نص، فكما أن مجموعة جمل تشكل عنده نصًا، كذلك مجموعة الآيات والسور تشكل نصًا.

وأيضًا نجده يستخدم قاعدة: لا قياس مع النص، فيحافظ بذلك على الدلالة الواردة فيه، ومن ذلك ما ورد عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْۚ﴾ [البقرة: ١٩٨]، فبعد ما حدد الدلالة الواضحة من النص، وهو إباحة التجارة أثناء الحج، بعد ما كان ذلك ممنوعًا في الجاهلية، ثم رد قول أبي مسلم من أن الآية المقصود منها إباحة التجارة بعد الحج، قياسًا على صلاة الجمعة، فقال: «وحمل أبو مسلم الآية على أنه: فيما بعد الحج، ونظيره: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، فقاس الحج على الصلاة، وضعف قوله بدخول الفاء في ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم﴾ [البقرة: ٢٠٠، النساء: ١٠٣]، وهذا فصل بعد ابتغاء الفضل، فدل على أن ما قبل الإفاضة وقع في زمان الحج، ولأن محل شبهة الامتناع هو التجارة في زمان الحج لا بعد الفراغ منه؛ لأن كل أحد يعلم حلّ التجارة إذ ذاك، فحمله على محل الشبهة أولى، ولأن قياس الحج على الصلاة قياس فاسد؛ لاتصال أعمال الصلاة بعضها ببعض، وافتراق أعمال الحج بعضها من بعض، ففي خلالها يبقى الحج على الحكم الأول، حيث لم يكن حاجا، لا يقال: حكم الحج مستحب عليه في تلك الأوقات، بدليل حرمة الطيب واللبس ونحوهما؛ لأنه قياس في مقابلة النص، فهو ساقط»[1].

فهكذا حمل دلالة النص في كل من الحج والصلاة على ما نص عليه، من إباحة التجارة أثناء الحج، وحرمتها أثناء الصلاة، وما ذهب إليه أبو مسلم من أن التجارة أثناء الحج محرمة، وما بعده مباحة، قياسًا على إباحة التجارة بعد الصلاة، فهو قياس فاسد لمقابلته نصًا واضحًا في الدلالة لا يحتاج إلى بيان.

وكان يقف على ما ورد في دلالة النص، دون تجاوز لتلك الدلالة، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧]،

(١) المرجع السابق (٢/ ٢٩٣).

نجده ينقل عن ابن عطية قوله: «والذي يصح من هذا كله أن الله أمر إبراهيم برفع قواعد البيت»[1]. لكنه لم يقبل منه هذه الدلالة التي حمها النص القرآني ولم يدل عليها نصًا في الآية، فقال: «ونشاحه في قوله: "أمر"، إذ لم يأت النص بأن الله أمر بذلك»[2].

فانظر إلى هذه المشاحة من أبي حيان لابن عطية، بسبب تحميل ابن عطية المعنى ما لا يحتمل ولا يدل عليه ظاهر النص، وهذا يدل على التزام أبي حيان الدلالة القرآنية، وفق ما يوحي به ظاهر الآيات.

٢- المشكل:

والمراد بالمشكل: اللفظ الذي لا يدل بصيغته على المراد منه، بل لابد من قرينة خارجية تبين ما يراد منه، وهذه القرينة في متناول البحث[3].

وهو ضد النص، مأخوذ من قول القائل: أشكل على كذا، أي: دخل في أشكاله وأمثاله، كما يقال: أحرم، أي: دخل في الحرم، وأشتى، أي: دخل في الشتاء، وأشأم، أي: دخل الشام، وهو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال[4].

والمشكل قد يكون بسبب الاشتراك، وذلك عندما تكون الكلمة الموضوعة لمعنى يحتمل غيره من غير رجحان، وهو ما قصده أبو حيان بقوله: «أو يحتمل من غير رجحان، فمشترك بالنسبة إليهما»[5]، ومن ذلك لفظ القرء في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فإنه موضوع في اللغة للطهر والحيض، فأي المعنين هو المراد في الآية؟ وهل تنقضي عدة المطلقة بثلاث حيضات أو بثلاث أطهار؟[6].

---

(١) المحرر الوجيز، لابن عطية الأندلسي - ت عبد السلام عبد الشافي محمد (١/ ٢١٠).

(٢) البحر المحيط (١/ ٦١٩).

(٣) علم أصول الفقه (ص١٧١).

(٤) أصول السرخسي (١/ ١٦٨) ط١ - ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

(٥) البحر المحيط (٣/ ٢٢).

(٦) المرجع السابق (٢/ ٤٣٧ – ٤٥٥).

وقد ينشأ الإشكال في النصوص بعضها ببعض، أي: يكون كل نص حدته ظاهر الدلالة على معناه ولا إشكال في دلالته، ولكن الإشكال في التوفيق والجمع بين هذه النصوص. ومثال قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ﴾ [الأعراف: ٢٨]، مع قوله سبحانه: ﴿وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦][1].

والطريق لإزالة إشكال المشكل هو الاجتهاد، فعلى المجتهد إذا ورد في النص لفظ مشترك أن يتواصل بالقرائن والأدلة التي نصبها الشارع إلى إزالة إشكاله وتعيين المراد منه[2].

وقد أشار أبو حيان إلى أن السنة توضح ما انبهم من المشكل[3]، وفسر الذكر في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النحل: ٤٤] بالعلم بما نزل إليهم من المشكل والمتشابه؛ لأن النص والظاهر لا يحتاجان إلى بيان[4].

وأبو حيان كان يقف عند الآيات التي أشكلت، سواء بدلالة اللفظ المشترك، أو بما تحتمله الآية من تعارض وغيره، ثم يحاول التوفيق بينها وتوضيح ما وقع فيه الإشكال منها، ومن ذلك:

أ- المشكل في الآيات:

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فهذه الآية من الآيات التي أشكلت، فقد نقل النحاس في كتابه عن منذر الثوري عن محمد بن علي عن علي رضوان الله عليه، قال: ما أشكل علي شيء ما أشكلت هذه الآية في كتاب الله ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا

---

(١) علم أصول الفقه(ص١٧٢).

(٢) المرجع السابق (ص١٧٣).

(٣) البحر المحيط (١/ ٦٢٧) بتصرف.

(٤) المرجع السابق (٦/ ٥٣٤) بتصرف.

جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ﴾ فما زلت أدرس كتاب الله حتى فهمت، فعرفت أن الرجل الآخر إذا طلقها رجعت إلى زوجها الأول إن شاء الله(1).

فانظر إلى الإشكال الذي داخل هذه الآية، فظاهرها يبين أن من طلقها هو زوجها الذي تزوجها، ولم يتبين منها أن المقصود أيضًا هو الزوج الأول الذي طلقها ثلاثًا، وهو ما يشير إليه السياق. لكننا نجد أبا حيان يفصل القول في هذه الآية، ويوضح ما يمكن أن يتوهم فيها من إشكال، فبعد دراسته التركيبية والسياقية للآية يصل إلى الدلالة المقصودة منها.

فبدأ أولًا بالبناء السياقي للآية حيث سبقت بقوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ [البقرة:٢٣٠]، ثم بين ما وقع فيها من إشكال النسخ بخبر الواحد، بناء على الخلاف الوارد في دلالتها، هل المراد بها العقد أم الوطء؟ وقد نقل هذا الإشكال أبو حيان فقال: «وقال في "المنتخب" أيضًا: أما قول من يقول: الآية لا تدل على الوطء، وإنما ثبت بالسنة فضعيف؛ لأن الآية تقتضي نفي الحل ممدودًا إلى غاية، وما كان غاية للشيء يجب انتهاء الحكم عند ثبوته، فيلزم انتفاء الحرمة عند حصول النكاح، فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكانت الآية دالة على وجوب انتهاء هذه الحرمة عند حصول العقد، فكان رفعها بالخبر نسخًا للقرآن بخبر الواحد وأنه غير جائز، أما إذا حملنا النكاح على الوطء، وحملنا قوله زوجًا على العقد، لم يلزم هذا الإشكال. اهـ»(2).

ولا يلزم ما ذكره من هذا الإشكال وهو أنه يلزم من ذلك نسخ القرآن بخبر الواحد؛ لأن القائل يقول: لم يجعل نفي الحل منتهيًا إلى هذه الغاية التي هي نكاحها زوجا غيره فقط. وإن كان الظاهر في الآية ذلك، بل ثم معطوفات قبل الغاية المذكورة في الآية وما بعدها يدل على إرادتها، وهي غايات أيضًا، والتقدير: فلا تحل له من بعد، أي: من بعد الطلاق الثلاث حتى تنقضي عدّتها منه، وتعقد على زوج غيره ويدخل بها ويطلقها وتنقضي عدتها منه، فحينئذ تحل للزوج المطلق ثلاثًا أن يتراجعا، فقد صارت الآية من باب ما يحتاج بيان الحل فيه إلى تقدير هذه المحذوفات وتبيينها، ودل على إرادتها الكتاب والسنة الثابتة، وإذا

(١) معاني القرآن الكريم، لأبي جعفر النَّحَّاس النحوي - ت محمد علي الصابوني (١/ ٢٠٧).

(٢) البحر المحيط (٢ / ٤٧٩).

كانت كذلك، وبين هذه المحذوفات الكتاب والسنة، فليس ذلك من باب نسخ القرآن بخبر الواحد، ألا ترى أنه يلزم أيضًا من حمل النكاح هنا على الوطء أن يضمر قبله: حتى تعقد على زوج ويطأها؟ فلا فرق في الإضمار بين أن يكون مقدمًا على الغاية المذكورة المراد به الوطء، أو يكون مؤخرًا عنها إذا أريد به العقد، فهذا إضمار يدل عليه الكتاب والسنة، فليس من باب النسخ في شيء[1].

هكذا إذا وضح أبو حيان ما استشكله صاحب المنتخب، من إمكانية القول بنسخ القرآن بخبر الآحاد، إذا قلنا بأن الوطء ورد بالسنة، ولم يقع نص فيه من القرآن، فخرج أبو حيان هذا الإشكال ببيان المحذوفات التي وقعت في الآية، وتبين أن لا نسخ في الآية أصلًا، وأن المراد في الآية الوطء وليس مجرد العقد.

وبعد توضيح الإشكال الذي وقع في الدلالة السابقة، انتقل يوضح المقصود بالزوج في الآية، وهو ما استشكل عن علي ﵁، في قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾، قال: «قيل: الضمير عائد على: زوج النكرة وهو الثاني، وأتى بلفظ: إن دون إذا تنبيهًا على أن طلاقه يجب أن يكون على ما يخطر له دون الشرط.. ومعناه أن: إذا إنما تأتي للمتحقق، وإن تأتي للمبهم والمجوز وقوعه وعدم وقوعه، أو للمحقق المبهم زمان وقوعه، كقوله تعالى: ﴿أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَـٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٤]، والمعنى: فإن طلقها وانقضت عدتها منه ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ﴾ أي: على الزوج المطلق الثلاث وهذه الزوجة. قاله ابن عباس»[2].

ثم يوضح أيضًا ما تحتمله الآية من عود الضمير على الزوج الثاني، فيقول: «ولا خلاف فيه بين أهل العلم على أن اللفظ يحتمل أن يعود على الزوج الثاني والمرأة، وتكون الآية قد أفادت حكمين؛ أحدهما: أن المبتوتة ثلاثًا تحل للأول بعد نكاح زوج غيره بالشروط التي تقدمت، وهذا مفهوم من صدر الآية، والحكم الثاني: أنه يجوز للزوج الثاني الذي طلقها أن يراجعها؛ لأنه ينزل منزلة الأول فيجوز لهما أن يتراجعا، ويكون ذلك دفعًا لما يتبادر إليه الذهن من أنه إذا طلقها الثاني حلت للأول، فبكونها حلت له اختصت به، ولا يجوز للثاني أن يردها، فيكون قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ﴾ مبينًا أن حكم الثاني حكم الأول، وأنه لا

(١) السابق نفسه.

(٢) المرجع السابق (٢/ ٤٧٩، ٤٨٠).

يتحتم أن الأول يراجعها، بل بدليل إن انقضت عدّتها من الثاني فهي مخيرة فيمن يرتد منهما أن يتزوجه، فإن لم تنقض عدّتها، وكان الطلاق رجعيًّا، فلزوجها الثاني أن يراجعها، وعلى هذا لا يحتاج إلى حذف بين قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ وبين قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ﴾، ويحتاج إلى الحذف إذا كان الضمير في ﴿عَلَيْهِمَآ﴾، عائدًا على المطلق ثلاثًا وعلى الزوجة، وذلك المحذوف هو، وانقضت عدّتها منه، أي: فإن طلقها الثاني وانقضت عدتها منه فلا جناح على المطلق ثلاثًا والزوجة أن يتراجعا»[1].

ثم أشار إلى حسن السبك الحاصل بين الضمائر بناء على هذا التوضيح والتبيين، فيقول: «وتكون الضمائر كلها منساقة انسياقًا واحدًا لا تلوين فيه، ولا اختلاف مع استفادة هذين الحكمين من حمل الضمائر على ظاهرها، وهذا الذي ذكرناه غير منقول، بل الذي فهموه هو تكوين الضمائر واختلافها»[2].

هكذا إذا اجتهد أبو حيان لتوضيح هذا المشكل، مستخدما في ذلك حسن النظر والتأمل، ومستعينًا بسياق الآية، ليصل للدلالات المقصودة من الآية، وتوضيح ما يمكن أن يستشكل على القارئ، فأزال بذلك الإشكال، وأصبحت الآية متسقة متناسقة بناء ودلالة.

ب- المشكل في الآيات التي ظاهرها التعارض:

وأما عندما يكون الإشكال ناتجًا عن الآيات التي ظاهرها التعارض، كان يوفق بينها ويرجح القول الصائب فيها، ويبين الفهم الفاسد الذي وقع من البعض ويرد عليه، ومن ذلك التعارض الظاهر بين قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦]، فكيف يكون الأمر بالفسق هنا، والنهي عن الأمر به في الآية السابقة؟

بداية نجد أبا حيان ينتقد بعض الفرق التي جعلت من مستويات الدلالة في النص القرآني على هواها، ومن ذلك ما اعتبره الزمخشري من المعتزلة، من أن هذه الآيات من المتشابه[1].

---

(١) السابق نفسه.

(٢) المرجع السابق (٢/ ٤٨٠).

ثم يقول مبينا دلالة الآية الأولى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ أي: بفعل الفحشاء، وإنما لم يرد التقليد؛ لظهور بطلانه لكلّ أحد للزومه الأخذ بالمتناقضات وأبطل تعالى دعواهم أنّ اللهّ أمر بها إذ مدرك ذلك إنما هو الوحي على لسان الرسل والأنبياء ولم يقع ذلك[2].

وفي الآية الثانية: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦]، قال: «لما ذكر تعالى أنه لا يعذب أحدًا حتى يبعث إليه رسولًا، بين بعد ذلك علة إهلاكهم وهي مخالفة أمر الرسول ﷺ والتمادي على الفساد.. وقرأ الجمهور أمرنا، وفي هذه القراءة قولان؛ أحدهما - وهو الظاهر - أنه من الأمر الذي هو ضد النهي، واختلف في متعلقه فذهب الأكثرون منهم ابن عباس وابن جبير إلى أن التقدير أمرناهم بالطاعة فعصوا وفسقوا»[3].

وبعد توضيح هذا الإشكال يرد على الزمخشري اعتباره التقدير أمرناهم بالفسق ففسقوا ورده على من قال أمرناهم بالطاعة[4]، وقد أطال في ذلك الرد والمناقشة فنحيل إليه[5].

ج- المشكل في الألفاظ:

وفي الألفاظ التي وقع فيه الإشكال من حيث الاشتراك، كلفظ: "القرء" و "الكلالة"، نجد أبا حيان يحدد بداية الدلالة المعجمية للمفردة، ثم يدرسها في سياقها الوارد فيها، وبعد تحديد الدلالة وما ورد فيها، يبني الأحكام الواردة في ذلك من العدة وغيرها في القرء، أو الوارثين وأنصبتهم في الكلالة.

ففي الكلالة مثلًا يحدد دلالة الآية وما وقع فيها من خلاف في اشتقاقها ومدلولها، ثم في النهاية يقول: «وقد كثر الاختلاف في الكلالة، وملخص ما قيل فيها: أنها الوارث، أو الميت الموروث، أو المال الموروث، أو الوراثة، أو القرابة. وظاهر قوله: "يورث" أي: يورث منه، فيكون هو الموروث لا الوارث»[6].

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٢٤)؛ والكشاف (١/ ٣٣٨).

(٢) البحر المحيط (٥/ ٣٤).

(٣) المرجع السابق (٧/ ٢٤).

(٤) الكشاف (٢/ ٦٥٤).

(٥) البحر المحيط (٧/ ٢٤ – ٢٧).

(٦) المرجع السابق (٣/ ٥٤٧، ٥٤٧) و (٤/ ١٥٠).

المستوى الثالث/ الناسخ والمنسوخ:

قد سبق أن الإحكام ضد النسخ، والآية المحكمة هي التي لا تقبل النسخ، وفي هذا يقول أبو حيان: «والإحكام الذي هو ضد النسخ»[1]، وقد عرفه بقوله: «النسخ: إزالة الشيء بغير بدل يعقبه، نحو: نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح الأثر. أو نقل الشيء من غير إزالة نحو: نسخت الكتاب، إذا نقلت ما فيه إلى مكان آخر»[2].

وقد استعمل في القرآن الكريم النسخ بمعنى التبديل والتحويل، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة النحل: ١٠١][3].

كما استعمل بمعنى "المحو" في قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]، فـ"المحو عبارة عن النسخ من الشرائع والأحكام، والإثبات عبارة عن دوامها وتقررها وبقائها، أي: يمحو ما يشاء محوه، ويثبت ما يشاء إثباته"[4].

وهنا نجد ناصر حامد أبو زيد يذهب إلى أن النسخ يتعارض مع دعوى أزلية النص القرآني، إذ كيف يمكن أن يكون قديما نزل من اللوح المحفوظ ثم بعد ذلك يطاله التغيير؟[5].

ويمكن الإجابة عن هذا الرجل من خلال بيان سبب وجود النسخ في القرآن الكريم، وذلك فيما يلي:

أ- أسباب وجود النسخ:

وأما سبب النسخ فنجده يرجع في مجمله إلى أن القرآن الكريم جاء من أجل هداية المكلفين وضبط مصالحهم، ومصالح الناس تختلف من زمان إلى زمان ومن وقت لآخر، وسواء كان ذلك متعلقًا بنسخ الشرائع عامة، أو بنسخ بعض الأحكام في شريعة معينة، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَٰجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ۝٣٨ يَمْحُواْ

---

(١) المرجع السابق (٦/ ١١٩).

(٢) المرجع السابق (١/ ٥٤٠).

(٣) المرجع السابق (٦/ ٥٩٤).

(٤) المرجع السابق (٦/ ٣٩٧).

(٥) مفهوم النص، لناصر حامد أبو زيد (ص١٣١ – ١٣٤).

ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٨، ٣٩]، نجد أبا حيان ينقل عن المشركين وأهل الكتاب، أنهم كانوا يقترحون على رسول الله ﷺ "الآيات وينكرون النسخ، فرد اللهّ تعالى عليهم بأنّ الرسل قبله كانوا مثله ذوي أزواج وذرية، وما كان لهم أن يأتوا بآيات برأيهم، ولا يأتون بها يقترح عليهم. ومن الشرائع مصالح تختلف باختلاف الأحوال والأوقات، فلكل وقت حكم يكتب فيه على العباد، أي: يفرض عليهم ما يريده تعالى"(١).

وفي موضع آخر نجده يشير إلى أن النسخ مدخل للطعن في الدين من قبل الجاحدين، ثم يرد عليهم ببيان سبب وجود النسخ فيقول: «ووجد الكفار بذلك طعنا في الدين، وما علموا أنّ المصالح تختلف باختلاف الأوقات والأشخاص، وكما وقع نسخ شريعة بشريعة يقع في شريعة واحدة. وأخبر تعالى أنه العالم بما ينزل لا أنتم، وما ينزل مما يقره وما يرفعه، فمرجع علم ذلك إليه، وهو على حسب الحوادث والمصالح، وهذه حكمة إنزاله شيئًا فشيئًا»(٢).

فبين أبو حيان هنا أن من دواعي النسخ هي مراعاة مصالح العباد، واختلاف أزمنتهم وأمكنتهم، وأعرافهم وعاداتهم؛ ولذا جاء القرآن الكريم ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِۖ﴾ [المائدة: ٤٨]، فنسخ الشرائع السابقة، وجاء بأحكام صالحة لكل زمان ومكان؛ ولذا انقطع النسخ بانقطاع الوحي، فلا حاجة للنسخ بعد موت رسول الله ﷺ، وكل هذا لا ينافي أزلية القرآن الكريم.

وعندما ننظر إلى توظيف أبي حيان للناسخ والمنسوخ نجده يحاول إيجاد العلاقات بين الآيات المنسوخة وغيرها، من إبراز التناسب والتناسق فيما بينها، سواء من حيث التناسب المكاني، بربطها بما قبلها وما بعدها، وكذا من حيث التناسب المقامي، بربطها بالآيات الأخرى التي لها علاقة بها من حيث النسخ، ثم في النهاية يخلص للدلالة المبتغاة من الخطاب، ويمكن بيان ذلك فيما يلي:

---

(١) البحر المحيط (٦/ ٣٩٧).

(٢) المرجع السابق (٦/ ٥٩٤).

ب- أهميته في بناء الأحكام:

ومن خلال تحديده للناسخ من المنسوخ، كان يقوم بتوضيح بعض الأحكام التي ظاهرها التعارض بين الآيات.

ففي قضية تحريم الخمر وما وقع فيها من تدرج في التحريم يقول: «وقال بعض من ألف في الناسخ والمنسوخ: أكثر العلماء على أنها ناسخة لما كان مباحًا من شرب الخمر»[1]، ويقصد بذلك قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [البقرة: ٢١٩]، ثم يشير إلى ما يمكن أن يلبس على القارئ في سورة الأنعام من قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فيقول: «وسورة الأنعام مكية، فلا يعتبر بما فيها من قوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ﴾»[2].

أي: إن آية سورة الأنعام سابقة في النزول عن آية سورة البقرة، والسابق لا يمكن أن ينسخ اللاحق، وبناء على ذلك لا يمكن أن يعتد بما ورد في سورة الأنعام من أن الآية ليس فيها ذكر للخمر، وبالتالي هي على أصل الإباحة. هكذا إذا تتحدد الدلالة في الآية المدنية، وأن الإباحة التي كانت في الخمر نسخت وأصبحت محرمة.

وعندما نرجع لآية سورة النساء عند قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]، نجد أبا حيان يزيد الأمر وضوحًا، فيبين سبب النزول ومن ثم النسخ، فبعدما ذكر أن بعض الصاحبة كان يشرب الخمر ويدخل الصلاة، فنزلت الآية ناسخة لآية سورة البقرة، حيث أصبح السكر محرم عند الصلاة فحسب، وفي ذلك يقول أبو حيان: «روي أن جماعة من الصحابة شربوا الخمر قبل التحريم وحانت صلاة، فتقدّم أحدهم فقرأ: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ فخلط فيها فنزلت. وقيل: نزلت بسبب قول عمر ثانيًا: «اللهم بين لنا في الخمر بيانًا شافيًا»، وكانوا يتحامونها

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٤٠٣).

(٢) السابق نفسه.

أوقات الصلوات، فإذا صلوا العشاء شربوها، فلا يصبحون إلا وقد ذهب عنهم السكر، إلى أن سأل عمر ثالثًا، فنزل تحريمها مطلقًا. وهذه الآية محكمة عند الجمهور.

وذهب ابن عباس إلى أنها منسوخة بآية المائدة. وأعجب من هذا قول عكرمة: أن قوله ﴿لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [سورة النساء: ٤٣]، منسوخ بقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ﴾ [المائدة: ٦] الآية. أي: أبيح لهم أن يؤخروا الصلاة حتى يزول السكر، ثم نسخ ذلك فأمروا بالصلاة على كل حال، ثم نسخ شرب الخمر بقوله: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾[1] ولم ينزل الله هذه الآية في إباحة الخمر فلا تكون منسوخة، ولا أباح بعد إنزالها مجامعة الصلاة مع السكر. ووجه قول ابن عباس: أنّ مفهوم الخطاب يدل على جواز السكر، وإنما حرم قربان الصلاة في تلك الحال، فنسخ ما فهم من جواز الشرب والسكر بتحريم الخمر[2].

نلاحظ هنا كيف حاول أبو حيان أن يكشف عن الدلالة في الآيات الثلاث، في كل من سورة البقرة و النساء و المائدة، وأن آية سورة البقرة متقدمة في النزول عن سورة النساء، وسورة المائدة متأخرة في النزول، فتكون هي الآية التي حرمت الخمر مطلقًا، ليس فقط تحريم شربه، بل باجتنابه وعدم القرب منه، وفي هذا التدرج في النسخ مراعاة للمخاطبين وأحوالهم وظروفهم.

ونبه على ما يمكن أن يفهم من خطاب الآيات السابقة، من جواز السكر وأن تحريمه فقط متعلق بالصلاة، فجاء النسخ ليزيل هذا الوهم الذي يمكن أن يفهم من الخطاب، وبهذا تتضح الدلالة ويتبين الحكم، ولا يبقى هناك أي التباس أو تعارض بين الآيات.

*****

(١) وهذه الآية من سورة المائدة، وهي الأخيرة التي نزلت في شأن الخمر، وبها نسخت باقي الآيات، وهي قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠].

(٢) البحر المحيط (٣/ ٦٤٧، ٦٤٨).

المدخل الثاني

أثر البناء الدلالي في تحصين الفهم

ومما سبق يتضح أن البحث عن المعنى ودراسته ليس بالتشهي، ولكنه يخضع لقواعد موضوعية وعلمية بحتة، لا مجال فيها لحظوظ النفس ونصرة الذات في توجيه المعنى، وهذا ما يهدف له علم الدلالة في اللسانية الحديثة.

والتقيد بضوابط هذا العلم سوف يوقف الزحف المتمثل في الحركة الباطنية التأويلية الحديثة، التي جعلت من "الهرمينيوطيقا" منهجًا ومسلكًا تريد أن تنفذ من خلاله لنص القرآن الكريم المقدس؛ لتنزع عنه قداسته وخصوصيته، وتجعله عرضة لمناهج نشأت في غير بيئته، ومن أجل دراسة نصوص تختلف في كنهها ومصدريتها عن خصوصيته ومصدريته، فأخرجوها عن كنهها ومراد المتكلم فيها، وسموا ذلك علم التأويل. ويعزو الدكتور حسن الشافعي التهافت الموجود الآن في الدراسات القرآنية الجديدة، سواء ما سمي بالخطاب النسوي، أو القراءة النسوية للقرآن الكريم، إلى أمور من بينها:

١- تاريخانية النصوص الدينية، بما في ذلك النصوص القرآنية، وإخضاعها للظروف التاريخية، مما قد يفضي إلى نسخها أو استبدالها، أو بقائها قيمًا خلقية خالصة، بل التشكيك في اكتمال النص القرآني وثبوته.

٢- ذاتية التحليل وتجاهله لطبيعة النصوص العربية، وإغفاله لقواعدها اللغوية، وسياقاتها وأساليبها البيانية، وتجاهل مغزى الإلحاح على عربية النص القرآني في القرآن نفسه، وما انتهت إليه الدراسات اللغوية المعاصرة وخاصة علم الدلالة من مقررات علمية بشأن التأويل.

٣- عدم الأهلية الكافية للتأويل، والإقبال على النص القرآني بآراء سابقة التشكيل، بناء على منهج نشأ وساد في ثقافة أخرى مخالفة، ولدواعٍ قد لا توجد في البيئة الإسلامية.

٤- استبعاد العلوم الشرعية، التي دونت وأنضجت لخدمة النصوص الدينية وتوثيقها وفهمها، واستنباط الدلالات منها، مع أنها هي التي يمكن أن تشكل مع الدراسات الأدبية واللغوية والبلاغية ما

يمكن اعتباره "هرمينوطيقا" أصيلة، أو منهجًا ملائمًا لتأويل النصوص العربية تأويلًا علميًّا موضوعيًّا مقننًا؛ بحجة أن هذه العلوم تراث رجعي ينبغي إعلان القطعية معه[1].

ويمكن بيان ذلك من خلال ما بينه المفسرين في دراسة المعنى، والأصوليين في مباحث الدلالة، وما وضعوه من ضوابط صارمة يتحصن من خلالها الفهم وينضبط، ويمكن أن نشير لبعض الضوابط المستقاة من مناهج المفسرين والأصوليين فيما يأتي:

١- الضابط الاصطلاحي:

ويمكن نذكر بعض المفاهيم التي انطلقوا منها، من أجل نزع القداسة عن القرآن الكريم، ونقد علوم القرآن، من أجل دراسة النص بعيدًا عن سياقه المقامي، ومن ذلك:

أ- مفهوم التأويل:

وهذا المفهوم هو الذي بنت الدراسات الحديثة منهجها عليه في تفسير القرآن الكريم، مستلهمة إياه من المفهوم الغربي "الهيرمينوطيقا"، لكن الحقيقة أنهم أخذوا الاسم دون المسمى، فوضعوا له معنى يناسب مبتغاهم، وهو الخروج بالمعنى دون النظر إلى سياق المقال أو المقام، بدعوى أن النص ثابت والدلالة متحركة تتطور بحسب الأزمنة والأمكنة.

فنجد على سبيل المثال "ناصر حامد أبو زيد" يتعلق بمفهوم التأويل في دراسته للآيات ويجعل من التأويل هو الأصل بدل الظاهر[2]، فجعلوا من القارئ هو المبدع للمفاهيم التي يريدها، واتخذوا فكرة موت المؤلف لرولان بارت[3] هي المنطلق، فيدرسون الآيات بعيدة عن القصدية فيها.

لكننا إذا رجعنا إلى المصطلح لضبط المفهوم، فإننا سنجد الدلالة البنائية للفظ التأويل مأخوذة من "أول" والتي تقتضي الرجوع بالمعنى إلى أصله[1]، والبحث عن مبتغة المتكلم فيه.

---

(١) وهذا المقال ورد في ورقة قدمها الدكتور حسن الشافعي في مؤتمر لمجمع اللغة العربية - القاهرة ٢٠٠٦، تحت عنوان: "حركة التأويل النسوي للقرآن والدين وخطرها على البيان العربي وتراثه"، وقد نشر هذا المقال فيما بعد في مجلة مجمع اللغة العربية - القاهرة (عدد٨١-١٠٢).

(٢) إشكالية القراءة وآليات التأويل، لحامد أبي زيد (ص٢٠٤، ٢٠٥).

(٣) هسهسة اللغة، لرولان بارت (ص٨٣).

ب- مفهوم الإحصان:

ومن الشبه التي سمعتها حديثًا وكانت سببًا في ارتداد أحد الدعاة الكنديين عن الإسلام كما يدعي، وهو قوله أن الإسلام دين يهوى الجنس بلا حدود، ويزعم أن القرآن يبيح الزواج بزوجة الكتابي إن أسرت في الحرب حتى وإن كان زوجها موجودًا، مستدلًا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ ففسر الإحصان بالزواج، ومعلوم أن لفظة "الإحصان" تعني مطلق الحفظ والمنع[٢]، وهو إما أن يكون بالإحصان وغير والسياق يحدد ذلك.

وإذا رجعنا لمعنى الإحصان فإننا نجده يدل على مطلق المنع، وهذا المنع قد يكون بالزواج أو غيره، ولذا سمي الحصن حصنا؛ لأنه يمنع العدو من اقتحامه.

٢- الضابط النَّسَبي (المكي والمدني):

وهذا الضابط يعتمد على نسبة الآيات والسور من حيث المكي والمدني، ونلاحظ أن أغراض المكي والمدني قد تنوعت عند المفسرين فوظفوه بنائيًّا دلاليًّا وسياقيًّا تناسبيًّا، ويمكن أن نكتشف هذا الضابط المفهومي من خلال البعد الدلالي للمكي والمدني في المثال الآتي:

قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤].

نجد أن ظاهر هذه الآية يدل على أن من وقع عليه اعتداء اقتصَّ لنفسه، ومعلوم ما في ذلك من مفسدة، وبه قالت طائفة، لكن أبا حيان حاول أن يستخلص من مكان النزول معنى لهذه الآية، فيُثبت المحكم منها ويبين المنسوخ، فبعد نقله لمن جعل الآية على ظاهرها، ومن جعل أن القصاص وقف على الحكام - ومنهم المالكية - لا يستوفيه إلا هم، بين الخلاف الواقع في مكان نزولها فقال: «وقال ابن عباس: نزلت هذه الآية وما بمعناها بمكة، والإسلام لم يعز، فلما هاجر رسول الله ﷺ وعز دينه، أمر المسلمون برفع

(١) وهذا هو مدار المادة عند ابن فارس في المقاييس، والتي تدور حول ابتداء الأمر وانتهائه (مج١)، وينظر تفصيل ذلك الكتاب الماتع: "مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف" لفريدة زمرد (ص١٠٩ وما بعدها) معهد الدراسات المصطلحية – فاس.

(٢) مقاييس اللغة، مادة (حصن).

أمورهم إلى حكامهم، وأمروا بقتال الكفار. وقال مجاهد: بل نزلت هذه الآية بالمدينة بعد عمرة القضاء، وهو من التدريج في الأمر بالقتال»[1].

فبهذا يحاول أبو حيان أن يصل إلى أن أمر القصاص إما موكول للحكام على رأي ابن عباس، بناء على أن الآية مكي، والمجتمع المكي لم يكن فيه حاكم يرفعون أمرهم إليه، وإما أنها مدنية لكنها على سبيل التدرج في الأمر بالقتال، ومعلوم أن الأمر بالقتال لا يمكله إلا الحاكم، وبهذا كله يصل إلى نتيجة دلالية محكمة، وهو أن أمر القصاص في الجروح وغيرها، موكول للحكام، ولا يجوز لأحد رد الاعتداء بنفسه، وإلا فسد أمر الناس، وقد ظهر ذلك في المجتمع المكي قبل الإسلام في قضية الثأر، عندما احتكم الناس للقوة والجاه.

٣- الضابط التنزيلي (سبب النزول):

وهنا يأتي السبب ليبين ما يمكن أن يلبس على الناس من ظاهر اللفظ، ومن ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: ٩٣]. "قال ابن عباس والبراء وأنس لما نزل تحريم الخمر قال قوم كيف بمن مات منا وهو يشربها ويأكل الميسر فنزلت، فأعلم تعالى أن الذمّ والجناح إنما يتعلق بفعل المعاصي، والذين ماتوا قبل التحريم ليسوا بعاصين، والظاهر من سبب النزول أن اللفظ عام ومعناه الخصوص"[2].

فالظاهر من الآية أن الخمر مباح لمن توافرت في تلك الصفات، ولكن سبب النزول أزال ذاك الإشكال ووضح، بأن الآية وردت فيمن مات قبل التحريم، وهذا ما فهمه سيدنا عمر وسيدنا علي وابن عباس ﭫ، فـ"ذهب الجمهور إلى أن هذه الآية دلت على تحريم الخمر وهو الظاهر، وقد حلف عمر فيها

(١) البحر المحيط (٢/ ٢٥٠).

(٢) المرجع السابق (٤/ ٣٦٠).

وبلغه أن قومًا شربوها بالشام وقالوا هي حلال فاتفق رأيه، ورأي عليّ على أن يستتابوا فإن تابوا وإلا قتلوا؛ لأنهم اعتقدوا حلها"[1].

وقد استشكل الأمر فعلًا على بعض الصحابة، فروي «أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين؛ فقدم الجارود على عمر، فقال: إن قدامة شرب فسكر. فقال عمر: من يشهد على ما تقول؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول، وذكر الحديث؛ فقال عمر: يا قدامة! إني جالدك. قال: والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدني. قال عمر: ولم؟ قال: لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ..﴾ [المائدة: ٩٣]، فقال عمر: إنك أخطأت التأويل يا قدامة، إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله».

وفي رواية: «فقال: لم تجلدني؟ بيني وبينك كتاب الله. فقال عمر: وأي كتاب الله تجد أن لا أجلدك؟ قال: إن الله يقول في كتابه: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ..﴾ إلى آخر الآية؛ فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا، شهدت مع رسول الله ﷺ بدرًا، وأحدًا، والخندق، والمشاهد. فقال عمر: ألا تردون عليه قوله؟ فقال ابن عباس: إن هؤلاء الآيات أنزلن عذرًا للماضين، وحجة على الباقين؛ فعذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر، وحجة على الباقين؛ لأن الله يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ..﴾ [المائدة: ٩٠]، ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى، فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا؛ فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر. قال عمر: صدقت»[2].

فهكذا إذا استشكل الأمر على أهل الشام كما استشكل على قدامة، فظن أن الخمر حلال لمن ذكرت أوصافهم في الآية، فكان سبب النزول مبينًا لهذا الإشكال وموضحًا له.

ومن ذلك تبيينه بعض ما يمكن أن يُشكِل من ظاهر الآيات، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩]، فالآية نزلت في النبي ﷺ وميله بقلبه إلى عائشة ﵂،

(١) السابق نفسه.

(٢) الموافقات (٤/ ١٥٠، ١٥١).

فبعد نقله أقوالًا مختلفة في المقصود من الآية، بين أن المقصود بنفي العدل المقصود به العدل في المحبة؛ لأن الإنسان لا يملكه، واستدل على ذلك بما ورد عن النبي ﷺ، أنه كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول: «هذه قسمتي فيما أملك، فلا تؤاخذني فيما تملك ولا أملك»(1) يعني المحبة؛ لأنّ عائشة ﵂ كانت أحب إليه، وكان عمر يقول: «اللهم قلبي فلا أملكه، وأما ما سوى ذلك فأرجو أن أعدل فيه»(2).

٤- الضابط التناسبي:

نلاحظ أن القراءة التناسبية للآيات من خلال حمل على المعنى ظاهره وفق الترتيب القرآني، تحصن للفهم من الزلل والخطل؛ لأن الترتيب القرآني له معنى ومقصد، ومن ذلك ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٧٤]، يقول أبو حيان: «وذهب أبو مسلم إلى أن الخشية حقيقة، وأن الضمير في قوله: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ﴾ عائد على القلوب، والمعنى: أن من القلوب قلوبًا تطمئن وتسكن، وترجع إلى اللهّ تعالى، فكنى بالهبوط عن هذا المعنى، ويريد بذلك قلوب المخلصين. وهذا تأويل بعيد جدًا؛ لأنه بدأ بقوله: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ﴾ ثم قال: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا﴾، فظاهر الكلام التقسيم للحجارة، ولا يعدل عن الظاهر إلا بدليل واضح، والهبوط لا يليق بالقلوب، إنما يليق بالحجارة. وليس تأويل الهبوط بأولى من تأويل الخشية إن تأوّلناها. وقد أمكن في الوجوه التي تضمنت حملها على الحقيقة، وإن كان بعض تلك الأقوال أقوى من بعض»(3).

فنلاحظ هنا كيف حمل أبو حيان اللفظ على حقيقته الدالة عليه من ظاهر اللفظ وفق الترتيب القرآني، وأن المراد هنا من الهبوط والخشية تقسيم الحجارة، وليس القلوب كما ذهب ذلك أبو مسلم، ولم يغفل ما ورد في هذه المسألة من أقوال البلاغيين، بأنها مجاز بالاستعارة، وبين من يجعل النطق والإحساس ممتنعًا عن

(١) سنن الترمذي (رقم١١٤٠) (٣/ ٤٤٦).

(٢) البحر المحيط (٤/ ٨٨) بتصرف.

(٣) المرجع السابق (١/ ٤٢٩، ٤٣٠).

الجمادات، وبين من جعله ممكن حقيقة، فخرج بعد ذلك كله بمعنى يوافق ظاهر اللفظ ودلالة اللغة، وهو أن الخشية كناية عن الطواعية والانقياد، وهو ما يتمثل في الجمادات وغيرها[1].

ولم يقتصر على هذا البيان فحسب، بل انتقل إلى المستوى التناسبي من خلال بيان الاتساق والانسجام، فبين في نهاية تفسير الآية حسن الترقي في ترتيب الدلالة القرآنية، التي وردت في تقسيم الحجارة، ابتداء بالذي تتفجر منه الأنهار بلا انفعال، ثم للذي ينفعل انفعالًا يسيرًا فيتشقق فيخرج منه الماء، وانتهاء بالذي ينفعل انفعالًا عظيمًا فيتهدهد طواعية وانقيادًا لأمر الله، فقال: «وترتيب تقسيم هذه الحجارة ترتيب حسن جدًا، وهو على حسب الترقي. فبدأ أولًا بالذي تتفجر منه الأنهار، أي: خلق ذا خروق متسعة، فلم ينسب إليه في نفسه تفعل ولا فعل، أي: إنها خلقت ذات خروق بحيث لا يحتاج أن يضاف إليها صدور فعل منها. ثم ترقى من هذا الحجر إلى الحجر الذي ينفعل انفعالًا يسيرًا، وهو أن يصدر منه تشقق بحيث ينبع منه الماء. ثم ترقى من هذا الحجر إلى الحجر الذي ينفعل انفعالًا عظيمًا، بحيث يتحرك ويتدهده من علو إلى أسفل، ثم رسخ هذا الانفعال التامّ بأن ذلك هو من خشية الله تعالى، من طواعيته وانقياده لما أراد الله تعالى منه، فكنى بالخشية عن الطواعية والانقياد؛ لأن من خشي أطاع وانقاد»[2].

ومن خلال النظر إلى البنية الكلية للآيات، وما يتبع ذلك من تناسق وانسجام في ترتيب ظاهر القرآن يبنى المعنى ويتحصن الفهم.

*****

الخاتمة والتوصيات

خلاصة القول أن الاهتمام بالبناء الدلالي ودراسة المعنى من الأمور التي ينبغي الاهتمام بها، حتى يستقيم الفهم ويسلم الناس من الأفكار والأفهام الباطلة، والتي من خلالها نشأ جيل لا يدرك قيمة دينه وعظمة شريعته، فاتخذ سبيله على غير هدى، فإما بالإفراط أو التفريط، فنجد من اتخذ من النصوص القرآنية هدفًا لأهوائه الأيدولوجية وشهواته البائسة، في المقابل نجد من اتخذ إلهه هواه، وجعل من عقله مستودعًا

(١) المرجع السابق (١/ ٤٣٠) بتصرف.

(٢) المرجع السابق (١/ ٤٣١).

لأفكار وأفهام غيره، فأحل ما أحلوه له وحرم ما حرموه عليه، دون أن يكلف نفسه عناء البحث في الكتاب العزيز، فيتخذ منهجه سبيلًا، وآياته وبراهينه دليلًا مبينًا، ليحل ما أحل الله ويحرم ما حرم الله، وفق الضوابط المنهجية المحكمة، التي وضعها علماء الأمة.

وقد لاحظنا في البحث كيف تنوعت هذه الضوابط، من خلال المستويات المتعددة، ومستوياتها المختلفة، حيث حصرناها في ثلاثة:

ففي **المستوى الأول**: المتعلق بالظاهر والخفي، بين البحث كيف رفض أبو حيان القراءة الباطنية للتفسير، ورد على كل متأول يخرج المعنى عن ظاهره بلا مسوغ، وقد أشرنا إلى ما وقع فيه المؤولة الجدد؛ لأن اعتماد النص على ظاهره الذي يقتضيه، هو ما يثبت للنص قصديته ومراد المتكلم منه، وهذا ما عالجته الدراسات النصية الحديثة، وقد بينا كيف كان يخرج أبو حيان من الظاهر إلى التأويل عندما يستحيل الأخذ بالظاهر.

وفي **المستوى الثاني**: المتعلق بالنص والمشكل، بين البحث كيف وظف أبو حيان هذا المستوى، وكيف كان يزيل الإشكال من خلال البحث في مقال الآيات ومقامها.

وفي **المستوى الثالث**: المتعلق بالناسخ والمنسوخ، فبين البحث مفهوم النسخ وكيفية وقوعه، وأهميته في بناء الأحكام.

وانتهى البحث الى التوصيات الآتية:

- ضرورة ضبة آليات الدلالة من أجل تحصين الفهم.
- ضرورة الاستفادة من العلماء الأقدمين لوضع الآليات الدلالية.
- ضرورة الانضباط بالقواعد الدلالية التي وضعها الأقدمون.
- ضرورة الاستفادة من علم الدلالة الحديث فيما يخدم النص القرآني.
- ضرورة الاهتمام بالضوابط الأدائية للكشف عن الشبهات في البحوث الجامعية.

ونسأل الله التوفيق والسداد

د/ سعيد الزكاف الأزهري المغربي

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد بن عطية الأندلسي المحاربي (ت٥٤٢هـ) – تحقيق: عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية – لبنان، الطبعة الأولى – ١٤٢٢هـ/ ١٩٩٣م.
- تفسير البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي الغرناطي، دار إحياء التراث – بيروت، الطبعة الثانية.
- معاني القرآن الكريم، لأبي جعفر النَّحَّاس النحوي (ت٣٣٨هـ) – تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى – مكة المكرمة، الطبعة الأولى – ١٤٠٩هـ.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، لأبي القاسم محمود بن عمرو الزمخشري جار الله (ت٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثانية – ١٤٠٧هـ.
- سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى الترمذي، أبو عيسى (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة الثانية – ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
- معجم مقاييس اللغة، لابن فارس – تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري – تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الرابعة – ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- المفردات في غريب القرآن، للحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني – تحقيق: صفوان عدنان داودى، دار القلم – دمشق، بيروت ١٤١٢هـ.
- التحقيق في كلمات القرآن، للأستاذ حسن المصطفوي، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي – القاهرة، لندن، ودار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة – ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
- علم الدلالة، للدكتور أحمد مختار عمر، عالم الفكر، الطبعة الخامسة – ١٩٩٨م.
- البيان والتبين، لعمرو الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، دار ومكتبة الهلال – بيروت ١٤٢٣هـ.
- الرسالة، للشافعي محمد بن إدريس القرشي المكي (ت٢٠٤هـ) – تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي – مصر، الطبعة الأولى – ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م.

- البحر المحيط في أصول الفقه، لأبي عبد الله بدر الدين الزركشي (ت٧٩٤هـ)، دار الكتبي، الطبعة الأولى - ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) - تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
- الوجيز في أصول الفقه، للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر – بيروت، دمشق، الطبعة الأولى – ١٩٩٤م.
- المعنى وظلال المعنى، لمحمد يونس، دار المدار الإسلامي - بيروت ، الطبعة الثانية – ٢٠٠٧.
- الوظيفة الدلالية في ضوء مناهج اللسانيات، للدكتور سامي عوض وهند عكرمة، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية - سلسلة الآداب (م/ ٢٨) (عدد١) ٢٠٠٦م.
- فقه اللغة في الكتب العربية، لعبده الراجحي، دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٩م.
- علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، للدكتور محمود السعران، دار النهضة العربية - بيروت.
- دلالة الألفاظ، لإبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، الطبعة الثالثة - ١٩٧٢م.
- اللغة العربية معناها ومبناها، للدكتور تمام حسان.
- دراسات في علم اللغة، لكمال محمد بشر، دار المعارف - مصر، ١٩٦٩م.
- مدخل إلى علم الدلالة، لفرانك بالمر – ترجمة: خالد محمود جمعة، مكتبة دار العروبة - الكويت، الطبعة الأولى - ١٩٩٧م.
- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، لعبيد الله المحبوبي الحنفي (ت٧١٩هـ) - تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- أصول الشاشي، لابن إسحاق الشاشي، دار الكتاب العربي - بيروت ١٤٠٢هـ.
- البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت ٤٧٨هـ) - تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لأبي عبد الله محمد بن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) - تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية – يروت، الطبعة الأولى - ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

- علم التخاطب الإسلامي - دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، للدكتور محمد يونس، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى - ٢٠٠٦، والكتاب نشر في الأصل باللغة الإنجليزية سنة ٢٠٠٠م، ثم ترجمه مؤلفه إلى العربية.
- علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف (ت١٣٧٥هـ)، مكتبة الدعوة - القاهرة.
- أصول السرخسي، لأبى بكر السرخسى (ت٤٩٠هـ)، دار الكتاب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- مفهوم النص، لناصر حامد أبو زيد.
- حركة التأويل النسوي للقرآن والدين وخطرها على البيان العربي وتراثه - مجلة مجمع اللغة العربية - القاهرة (عدد٨١ - ١٠٢).
- الموافقات، لإبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

البحث الثاني

حاكميّة الواقع على النّصّ

في ضوء القراءة المعاصرة للنّصّ القرآنيّ

د. عبد اللّه إبراهيم المغلاج

مُقَدِّمَة

الحمد لله ربّ العالمين، وأفضل الصّلاة وأتمّ التّسليم، على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛

فإنّ القرآن الكريم هو كلام الله المعْجِز، أنزله لهداية النّاس إلى الحقّ، ومعالجة واقعهم، فكان يتفاعل مع واقع الحياة؛ يقوّم الاعوجاج ويُصلح الفساد ويهدي للّتي هي أقوَم، وجاءت هداياته وتشريعاته صالحة لكلّ زمان ومكان، لا تختصّ بزمان دون زمان، ولا بمكان دون غيره؛ إذ العبرة في ألفاظه لعمومها لا لخصوص أسبابها وواقعاتها.

وقد ابتُليت الأمّة بطائفة من أصحاب القلوب المريضة، والتّأويلات الفاسدة، والأهواء المضلّة، يحاولون فهم القرآن بما تمليه عليهم أمزجتُهم الفاسدة، وأهواؤهم المنحرفة، فحاولوا الطّعن والتّشكيك في القرآن وعلومه؛ لتعطيله عن دوره في الهداية والتّشريع، ومن هذه الطّعون: قولهم بتاريخيّة النّصّ القرآنيّ، ويعْنون بذلك أنّ القرآن مرتبط بزمانه الّذي نزل فيه، ومرتبط بالأسباب والوقائع الّتي نزل لأجلها، ليبقى القرآن حبيسًا لما سمّوه الظّروف الموضوعيّة التّاريخيّة، فلا يتعدّى حدود زمانه ومكانه، وعلى هذا تكون الأحكام متغيّرة بتغيّر العصور، ومحكومة بوقائع النّاس؛ فإشكاليّة البحث: هل النّصّ الدّينيّ تاريخيٌّ مجالُه الواقع الّذي نشأ فيه، أم أنّه نصّ تشريعيّ صالح لكلّ زمان ومكان؟ وهذا البحث يزيد هذه الفكرة وضوحًا وبسْطًا من خلال مقدّمة وثلاثة فصول وخاتمة على هذا النّحو:

مقدّمة.

الفصل الأوّل: التّعريف بالنّصّ والواقع والقراءة المعاصرة.

الفصل الثّاني: العلاقة بين الواقع والنّصّ من حيث الثّبات والتّغيّر.

الفصل الثّالث: العلاقة بين الواقع والنّصّ من حيث العموم والخصوص.

خاتمة: وفيها أهمّ نتائج البحث.

وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم.

د. عبد الله إبراهيم المغلاج

الفصل الأوّل

التّعريف بالنّصّ والواقع والقراءة المعاصرة

- **أوّلًا/ النّصّ:**

النّصّ في اللّغة: الظُّهور والارتفاع والانكشاف، قال في اللّسان: "النّصّ: رفْعُك الشَّيْء. وكُلُّ ما أُظْهِر، فقد نُصَّ"[1]. قال الأزهريّ: «النّصُّ أَصلُه مُنْتَهى الأشياء ومَبْلغُ أَقْصاها»[2]، وهذا مُبالغَة في الإظهار؛ فكذلك الكَلام بِالسّوْق للمقصود يظْهر زيادَة ظُهورٍ وانكشاف وانجلاء فَوق ما يكون باعْتِبار الصِّيغَة نَفسها[3].

وفي الاصطلاح: "ما لا يَتطَرَّقُ إلَيْه تَأْويلٌ"[4]؛ فهو: اللّفظ الّذي يدلّ على معناه بنفسه دلالة لا تحتمل التّأويل، كدلالة العدد في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقوله: ﴿ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النّور: ٤] فهذه النّصوص تفيد معانيها دون أيّ قرينة.

"ويُطْلَقُ باصْطِلاحاتٍ؛ أحَدُها: مُجَرَّدُ لَفْظِ الكِتاب والسُّنَّة"[5]، ومنْه قَوْلُ الفُقَهاء: «نَصُّ القرآنِ ونَصُّ السّنَّة».

- **ثانيًا/ الواقع:**

الواقع في اللّغة بمعنى الحاصل والموجود، يقال: وقع الأمر: حصَل ووُجد، وهو مجاز، وحقيقته السّقوط يقال: وقع إذا سقط[6].

---

(١) لسان العرب، لابن منظور (٧/ ٩٧) (نصص).

(٢) المرجع السّابق (٧/ ٩٨) (نصص).

(٣) دستور العلماء، لأحمد نكري (٣/ ٢٧٩).

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ٢٠٦). وله تعريفات أخرى انظرها في: البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ٢٠٤).

(٥) المرجع السّابق (٢/ ٢٠٤).

(٦) انظر: أساس البلاغة، الزّمخشريّ، مادة (وقع) (٢/ ٣٥٠).

والواقع: ما يحيط بالإنسان والجماعة من حال ومجال وعصر، ويؤثِّر فيهما على سبيل التّشكيل الرّاهن ضمن زَمَن مُتَحَرِّك، و"الواقع" بذلك: هو حال الإنسان والجماعة بما يحملانه من قِيَمٍ وأفكار، وطبائع وخصائص وسمات، ضمن مجالات يحياها كلٌّ منهما ويعيشانها؛ من اقتصاديَّة، وسياسيَّة، واجتماعيَّة، وثقافيَّة، وَفْق المرحلة التّاريخيَّة العامَّة الّتي تمُرّ بها المجتمعات بسماتها المختلفة، وهو ما نطلق عليه العصر، والحال والمجال والعصر معيش من قبل الإنسان والجماعة في زمن ممتدّ متحوّل، والواقع بذلك ليس إلّا معاصَرة الحال والمجال، وتشكّلهما في صيرورة الزّمن المعاش[1].

فالواقع ما يؤول إليه تطوّر الحياة البشريّة من أوضاع في الفكر والسّلوك، وما تنتهي إليه تلك الحياة من أحوال متمثِّلة في الأوضاع الثّقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة وسواها[2].

ومن خصائص الواقع:

١. قابليّة الخطأ وعدم العصمة، فيمكن أن يقع فيه ما يخالف الشّرائع والعقول؛ لأنّه من أفعال النّاس، وهم معرّضون للخطأ والنّسيان والإكراه.

٢. البشريّة؛ لأنّ الواقع هو عبارة عن تصرّفات البشر بكلّ خصائصها وطبائعها وأحكامها.

٣. التّنوّع والتّعدّد؛ فالواقع متنوّع ومختلف باختلاف الزّمان والمكان.

٤. التّغيّر والتّحوّل، وليس هناك شيء ثابت غالبًا، كما قالوا: «دوام الحال من المحال».

ومعرفة هذه الخصائص للواقع تدلّنا على أنّ الواقع في حدّ ذاته ليس بحجّة، ولا يصلح الاستدلال به في إثبات الحكم أو نفيه، ولكنّه قد يؤثّر في الحكم أحيانًا[3].

ثالثًا/ القراءة المعاصرة:

(القراءة): مصدر للفعل الثّلاثيّ (قرأ)، والأصل اللّغويّ لهذا اللّفظ: الجمعُ. وكلُّ شيء جَمَعْتَه فقد قَرَأْتَه[1]. ومنه سُمّي القُرآن؛ لأنّه يجمع السُّوَر فيضُمّها، وقيل: سُمّي به؛ لأنّه جُمِع فيه القصص والأمر

---

(١) نحو رؤية منهجيّة في فقه الواقع، د/ أنور أبو طه، موقع شبكة حوار بوّابة الأقصى http://alaqsagate.org .

(٢) القراءة الجديدة للقرآن والنّصوص الدّينيّة، د/ عبد المجيد النّجّار (ص٩).

(٣) فقه الواقع، د/ مصطفى بن كرامه مخدوم، موقع علماء الشّريعة www.olamaashareah.net .

والنَّهيُ والوعد والوعيد[٢]، يقال: قَرأَ الكتاب قِراءَةً وقُرْآنًا وقُرُآنًا: جَمَعه وضمَّه، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة:١٧] أي: قراءته[٣].

ومفهوم القراءة هو: تتبّع كلمات الكتاب نظرًا والنّطق بها، أو تتبّع كلماته من غير نطق بها وسمّيت – حديثًا – بالقراءة الصّامتة، وقرأ الآية من القرآن: نطق بألفاظها عن نظر أو عن حفظ، فهو قارئ، والجمع قُرّاء[٤].

لكنّ مفهوم القراءة شهد تطوّرًا وانتقالًا من معناه الشّائع إلى معنى جديد – خاصّة – في المدارس النّقديّة الغربيّة الحديثة، فقد "تطوّر مفهوم (القراءة) من المعنى البسيط السّهل الّذي يتمثّل في القدرة على التّعرّف على الحروف والكلمات، والنّطق بها صحيحة – وهذا هو الجانب الآليّ من القراءة – إلى العمليّة العقليّة المعقّدة الّتي تشمل الإدراك والتّذكّر والاستنتاج والرّبط، ثمّ التّحليل والمناقشة؛ وهي (القراءة النّاقدة) الّتي تحتاج إلى إمعان النّظر في المقروء، ومزيد من الأناة والدّقّة"[٥].

فأصبحت القراءة مصطلحًا يعني مذهبًا من مذاهب التّأويل، ومنهجًا من مناهجه؛ فهي فهْم محتوى النّصّ المقروء، أو "الطّريق المسلوكة لفهمه"[٦].

---

(١) النّهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، مادة (قرأ) (٤/ ٥٢).

(٢) العباب الزّاخر، الحسن الصّغانيّ، مادة (قرأ) (١/ ٩٥).

(٣) مختار الصّحاح، الرّازيّ، مادة (قرأ) (ص٥٦٠).

(٤) المعجم الوسيط، مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، مادة (قرأ) (ص٧٢٢). بتصرّف.

(٥) القراءة أوّلًا، محمّد عدنان سالم (ص٣٤).

(٦) معجم أكسفورد (قراءة). XFORD Learner's Pocket Dictionary (Reading)

فعمليّة القراءة تعتبر عمليّة متكاملة، تمرّ بمجموعة مستويات؛ تبدأ بالاكتشاف أو التّحرّي الأوّل – وأحيانًا – يسمّى الانطباع الأوّل، ثمّ مرحلة الاستنطاق الّتي تعمل على تحليل البُنى الدّاخليّة وتفكيكها؛ لتمهّد للقراءة التّأويليّة في إعادة تشكيل الوحدات المعرفيّة إلى منتج نهائيّ، يصف سلوك ودوافع النّصّ المكتوب.

(**المعاصرة**): اسم فاعل من الفعل (عاصر)، يقال: عاصر فلانًا: لجأ إليه، ولاذ به، وعاش معه في عصر واحد، من الجذر اللّغويّ (ع ص ر). و(العصر): "الدّهر والزّمن، ينسب إلى ملِك أو دولة أو إلى تطوّرات طبيعيّة أو اجتماعيّة"[1].

وكلّ ما كتب في عصر ما، يُعدّ معاصرًا لمن يعيش في ذلك العصر، كما عرّف بعضهم (المعاصر) بأنّه: "صفة للإنسان، أو الحدث الّذي يتّفق وجوده نفسه مع غيره في الوقت، وإذا أطلق انصرف إلى الوقت الحاضر، كأنْ يقال الرّواية المعاصرة مثلًا"[2].

والّذي تعنيه المعاصرة وفق سير هذا البحث، هو: توظيف المناهج والأدوات المعرفيّة الجديدة الّتي يستخدمها المفسّر (المؤوّل) في التّعامل مع النّصّ الكريم، سواء كانت هذه المناهج والأدوات لغويّة أو اجتماعيّة أو اقتصاديّة أو علميّة أو غير ذلك، مع تجاوز الأدوات والمناهج التّراثيّة الّتي استخدمها المفسّرون القدامى.

وهذا ما وجدناه عند طوائف متفرّقة من أبناء جلدتنا من العرب والمسلمين، ولعلّ الدّكتور مصطفى محمود كان من أوائل من أصدر هذه التّسمية في عمله: (محاولة تفسير عصريّ للقرآن) ١٩٧٠م، ثمّ جاءت في عمل د. محمّد شحرور: (الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة) ١٩٩٠م، وقد سبقه محمّد أبو القاسم حاج حمد في (العالميّة الإسلاميّة الثّانية – جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة) عام ١٩٧٩م، وإن لم يكن في عنوان كتابه هذه التّسمية، ثمّ تتالت القراءات المعاصرة، وَفق المفهوم الّذي ذكرناه، سواء أشار أصحابها إلى ذلك أم لا.

فهل تعرف مناهج تفسير النّصوص وأدوات فهْمها مثل مصطلح المعاصرة هذا، وهل تتقبّله؟ وما هي خلفيّته والظّروف المحيطة بوروده إلى بيئتنا الإسلاميّة؟

يرى كثير من الباحثين أنّ هذا المصطلح في جذوره البعيدة كان ترتيبًا استعماريًّا وافدًا[1]؛ لذلك كان التّرويج لفكرة العصريّة والمعاصرة من دوائر المؤسّسات الغازية في التّعليم والثّقافة والإعلام وغيرها؛ لتقوم

(١) المعجم الوسيط، مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، مادة (عصر) (ص٦٠٤).

(٢) معجم مصطلحات الأدب، مجدي وهبة (ص٨٩).

بدور تسويغ حكم المعتدي وترويج رسالته، ولتقيم نوعًا من الوحدة بين المعتدي والمعتدى عليه، ولتعزل ذوي الأفكار والمؤسّسات التّقليديّة، وتُظهرهم كما لو كانوا غرباء، وهذا العزل أفاد الغرب إفادة كبيرة في مخطّطاته لتدمير القوى الرّئيسيّة المجاهدة في العالم الإسلاميّ[٢]، وزعزعة اليقين بمصدر الدّين الحقّ، وطُرُق تأويله وفهمه.

وقد جاء في التّقرير المطوّل الّذي أعدّه (وليم كليفورد) مدير معهد علم الإجرام في أستراليا، في أواخر السّبعينات عن القوّة الدّينيّة والمادّيّة المتنامية في الشّرق الأوسط، جاء فيه تأكيده على أهميّة القضاء على هاتين القوّتين، وأوصى باتّباع السّبل الكفيلة بوضع الغرب يده على منابع النّفط! كما أوصى بالعمل على أمرين:

الأوّل: فصل القرآن عن السّنّة، وإقناع المسلمين بأنّ ما يسمّى (سنّة) ليس إلّا اجتهادات شخصيّة من النّبيّ ﷺ.

الثّاني: إخضاع القرآن للاجتهادات والتّأويلات المفتوحة، والكفيلة بمسايرة الإسلام للحضارة الغربيّة، واندماجها في سياسة الغرب[٣].

والقصد من هذه الخطّة، إخراج القرآن من حصنه الّذي يحرسه ويحميه ألا وهو السّنّة، حتّى إذا تهاوت من حوله رقابةُ السّنّة وضوابطُها، وظهر القرآن أمام جمهرة العابثين به في العراء، سهل عليهم أن يفرّغوه ممّا لا يريدون، وأن يملؤوه بعد ذلك بما يريدون من الأفكار والفلسفات الّتي تضمن بقاء هيمنة الغرب على الشّرق الإسلاميّ.

والدّعوةُ إلى نبذ السّنّة والاكتفاء بالقرآن ناشطة في كلّ البلاد العربيّة، وما وراءها من الأقطار الإسلاميّة، وكذلك تسليط الاجتهادات الكيْفيّة على القرآن فيما يسمّى بـ"القراءة المعاصرة" الّتي يراد لها أن

---

(١) انظر: صورة من صور الغزو الفكريّ في خطّة القدّيس (لويس التّاسع) ملك فرنسا: منتدى التّوحيد http://www.eltwhed.com .

(٢) انظر: في المسألة الإسلاميّة المعاصرة – ماهيّة المعاصرة، طارق البشريّ (ص٤٨ وما بعدها).

(٣) يغالطونك إذ يقولون، د/ محمّد سعيد رمضان البوطيّ (ص١٧٦) بتصرّف. وقد كتب د/ محمّد سعيد رمضان البوطيّ دراسة مفصّلة عن هذا التّقرير في كتابه: على طريق العودة إلى الإسلام (ص١٣٩ وما بعدها). كما كتب مقالًا يكشف فيه عن خلفية القراءة المعاصرة، بعنوان: الخلفيّة اليهوديّة لشعار قراءة معاصرة، مجلّة نهج الإسلام – وزارة الأوقاف السّوريّة (عدد٤٢) كانون الأول ١٩٩٠م.

تحلّ محلّ السّنّة! وأن تكون البديل المقترَح عن قواعد تفسير النّصوص، الّتي تخضع لها اللّغة العربيّة منذ عمر هذه اللّغة إلى يومنا هذا. ونجد في وصيّة الزّعيم الشّيوعيّ الإيطاليّ (توليانى) قبل موته عام ١٩٦٣م أن لا يحارَب الإسلام من خارج سلطانه ودائرته؛ لأنّ ذلك يثير ردود فعل كثيرة عند المسلمين، وإنّما النّهج الأمثل هو التّسرّب إلى داخل الإسلام، والقضاء عليه من داخله، باسم الاهتمام به وتجديده والغَيرة عليه[1]. وكما يرى القسّيس (زويمر) أنّه يجب إقناع المسلمين بأنَّ النّصارى ليسوا أعداءً لهم، وينبغي أنْ يتبنّى التّبشيرَ رجالٌ من المسلمين؛ لأنَّ الشّجرة لا بدّ أن يقطعها أحدُ أعضائها[2]، بمعنى أن يخرج من هذه الشّجرة أعضاء تعيد تفسير النّصّ المقدّس بأدوات حداثيّة معاصرة.

وبهذا يتبيّن لنا أنّ القراءات المعاصرة للقرآن الكريم – في غالب ما جاءت به – امتداد للدّراسات الاستشراقيّة في غاياتها وأهدافها، وإن اختلفت الأساليب والمناهج والأدوات؛ فقد أدّت هذه القراءات إلى تحريف المعاني القرآنيّة، وتناقضها مع الحقائق الشّرعيّة، وتعارضها مع مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، وزعزعة الثّقة – لدى بعض المثقّفين من المسلمين – في جهود علماء المسلمين.

ويمكن أن نضيف سببًا آخر في ظهور هذه القراءات في بلادنا، وهو ظهور تيّار (التّنوير) في الغرب؛ فكان سببًا في انتشار العلم التّجريبيّ، وظهور المذاهب الأدبيّة واللّغويّة والفلسفيّة، وخُفوت سلطان الكنيسة وتوقّف هيمنتها على مراكز العلم، فقاسوا جمود النّهضة الإسلاميّة وخمولها – في تلك الفترة – على ضلال الكنيسة وجهلها.

وأمرٌ آخر وهو التّقليد الأعمى عند أبناء جلدتنا، والسّير وراء كلّ ناعق، والتّرحيب بكلّ وافد من الغرب؛ لذلك نراهم يسيرون في ركب العَلمانيّة، ويرتبطون بالدّوائر الاستشراقيّة، ويشكّكون في نصوص الوحْيين، ويتلاعبون بتأويل النّصوص، ومع ذلك يدّعون الانتماء إلى الإسلام، وما مثَلهم إلّا كمثَل الّذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ ٨ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ٩ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضٗاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ

(١) يغالطونك إذ يقولون، د/ محمّد سعيد رمضان البوطيّ (ص١٨١) بتصرّف يسير.

(٢) الغارة على العالم الإسلاميّ، ا.ل/ شاتليه (ص٤٩)؛ والمستشرقون، نجيب العقيقيّ (٣/ ١٣٨).

أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡذِبُونَ ۝١٠ وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ لَا تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحۡنُ مُصۡلِحُونَ ۝١١ أَلَآ إِنَّهُمۡ هُمُ ٱلۡمُفۡسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشۡعُرُونَ﴾ [البقرة:٨-١٢].

• من الأسس الّتي قامت عليها القراءة المعاصرة:

١. **نزع القداسة عن النّصّ القرآنيّ**، وذلك من خلال:

أ. التّشكيك بمصدر القرآن؛ فعبد المجيد الشّرْفيّ من هؤلاء المؤوّلة يرى أنّ القرآن مدوّنة تاريخيّة تعكس تفاعلات الحياة الثّقافيّة في البيئة العربيّة على الصّعُد المختلفة، وأنّه إنتاج بشَريّ، أملاه النّبيّ من لا وعْيِه، وهذا تفسير الوحي عنده "فالوحي - إذن - هو مصدر علم النّبيّ، أي: تلك الحالة الاستثنائيّة الّتي يغيب فيها الوعي، وتتعطَّل الملَكات المكتسبة؛ ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللّاوعي بقوّة خارقة، لا يقدر النّبيّ على دفعها، ولا تتحكّم فيه إرادته"[1]. ويؤكّد ذلك بأنّ الوحي إنّما هو المعنى، وأمّا اللّفظ فإنّه من إنشاء النّبيّ بصفته البشريّة[2]. "والذّكْر الّذي وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظّرف، هو مضمون الدّعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار، ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتّعابير الّتي صيغت فيها تلك الدّعوة"[3]؛ فالقرآن عندهم منتج ثقافيّ بشريّ، ولا داعي لما نُضفيه عليه من قداسة قد يصنعها الاعتقاد في ألوهيّة مصدره، يقول نصر حامد أبو زيد: «إنّ النّصّ في حقيقته وجوهره منتَج ثقافيّ ... إنّ ألوهيّة مصدر النّصّ لا تنفي واقعيّة محتواه، ولا تنفي من ثَمّ انتماءه إلى ثقافة البشَر»[4]. كما يرى حسن حنفيّ أنّ العَلمانيّة

---

(١) الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، د/ عبد المجيد الشّرفيّ (ص٤٢). وهو يرى أنّ النّبيّ ﷺ قد انتابته حالة من الهلْوسة الدّينيّة، أوصلَتْه إلى الاعتقاد بأنّ الله قد اختاره لتبليغ رسالته إلى قومه أوّلًا، وإلى النّاس من خلالهم ثانيًا، وأنّ ما جاء به نتاج (تخمّر) ما تعلّمه ممّن حوله، وما تعرّف عليه في أسفاره، ومن الأحناف، وأهل الكتاب، ومن نتاج تأمّله الطّويل عندما كان ينقطع عن النّاس ويتحنّث في غار حراء. ويظهر هنا متابعته للمستشرقين، كما تابعهم في الشّبهة الأولى، وممّن ردّ على هذه الشّبهة الاستشراقيّة: محمّد رشيد رضا في كتابه: الوحي المحمّديّ (ص٦٦ وما بعدها). ومحمّد عبد الله دراز في كتابه: النّبأ العظيم - نظرات جديدة في القرآن (ص٣٦ وما بعدها). وغيرُهما.

(٢) الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، د/ عبد المجيد الشّرفيّ (ص٣٧).

(٣) المرجع السّابق (ص٥٠).

(٤) مفهوم النّصّ دراسة في علوم القرآن، د/ نصر حامد أبو زيد (ص٢٤).

أساس الوحي، يقول في ذلك: «العَلمانيّة إذن أساس الوحي، فالوحي علمانيّ في جوهره، والدّينيّة طارئة عليه من صنع التّاريخ»[1].

ب. مساواة القرآن بالنّصوص البشريّة الأخرى، "ففي نقد النّصّ تستوي النّصوص على اختلافها"[2]؛ لذلك أخضعوه للتّحليل، مع احتمال الخطأ فيه؛ لأنّه عندهم "نصّ لغويّ"[3]، "يمثّل في الثّقافة العربيّة نصًّا محوريًّا، بل الثّقافة العربيّة الإسلاميّة هي حضارة النّصّ"[4]. فهو – عندهم – افتقد خاصّيّته الأساسيّة، وهي كونه ربّانيّ المصدر، عندما نزل على رسول الله ﷺ؛ ولهذا نجدهم يعبّرون بأنْسَنَة النّصّ، "القرآن نصّ مقدّس من ناحية منطوقه، لكنّه يصبح مفهومًا بالنّسبيّ والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نصّ إنسانيّ (يتأنْسن) ... النّصّ منذ لحظة نزوله الأولى – أي: مع قراءة النّبيّ له لحظة الوحي– تحوّل من كونه (نصًّا إلهيًّا)، وصار فهمًا (نصًّا إنسانيًّا)؛ لأنّه تحوّل من التّنزيل إلى التّأويل. إنّ فهم النّبيّ للنّصّ يمثّل أولى مراحل حركة النّصّ في تفاعله بالعقل البشريّ"[5]. فـ"الكلمة الإلهيّة ما إن تتحوّل عبر الرّسول المبلّغ إلى النّاس حتّى تصير كلمة إنسانيّة"[6]. إذن "النّصوص دينيّة كانت أم بشريّة محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهيّ للنّصوص الدّينيّة لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنّها تأنسنت منذ تجسّدت في التّاريخ واللّغة، وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخيّ محدّد"[7].

ج. الفصل بين مرحلتين من مراحل تاريخ النّصّ؛ وهما مرحلة المشافهة، ومرحلة التّدوين (كتابة المصحف). فالشّرْفيّ يرى أنّ القرآن الشّفهيّ هو وحده الّذي يستحقّ أنْ يطلق عليه هذه التّسمية (القرآن)؛ أمّا القرآن المدوّن والمعروف بالمصحف، فلم يُجمَع إلّا في عهد عثمان بن عفّان، ولم يكن هناك اتّفاق كامل بين

---

(١) التّراث والتّجديد، د/ حسن حنفيّ (ص٦٣).

(٢) نقد النّصّ، عليّ حرب (ص١١).

(٣) مفهوم النّصّ دراسة في علوم القرآن، د/ نصر حامد أبو زيد (ص٩).

(٤) السّابق نفسه، بتصرّف يسير جدًّا.

(٥) نقد الخطاب الدّينيّ، د/ نصر حامد أبو زيد (ص١٢٦).

(٦) الإسلام والعصر – تحدّيات وآفاق، د/ طيّب تيزيني (ص١١٠).

(٧) نقد الخطاب الدّينيّ، د/ نصر حامد أبو زيد (ص١١٩).

الصّحابة على تدوينه ولا تسميته، وقد حدث النّسخ بقرار سياسيّ من عثمان بن عفّان خوفًا من الفتنة؛ فتكون رسالة محمّد دُوِّنت بُعَيد وفاته[1]. وهذا يؤدّي إلى وجود فجوة زمنيّة بين صورة القرآن الشّفويّ وصورة القرآن المدوّن، تسمح باحتمال التّغاير بين الصّورتين مهما كان عليه النّاقل من درجة في الصّدق والتّحرّي[2]. وهذا ما يؤكّده محمّد أركون بأنّ السّلطة السّياسيّة [عثمان] لعبتْ دَورًا كبيرًا في هذا التّغاير بين الصّورتين، بالزّيادة أو بالنّقص أو بالتّغيير، إنْ بأقدار كبيرة أو صغيرة؛ إذ استعملت نفوذها لإقرار صورة بعينها من صوَر القرآن أثبتَتْها مصحفًا، ومنعت صورًا أخرى وأتلفتْها[3]. فالقرآن عند أركون هو: «مجموعة محدودة ومفتوحة من النّصوص باللّغة العربيّة، يمكن أن نصل إليها ماثلة في النّصّ المثبت إملائيًّا بعد القرن الرّابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ، وإنّ جملة النّصّ المثبت على هذا المنوال، نهضت بآن واحد بوظيفة أثر مكتوب وكلام تعبّديّ»[4].

٢. انفتاح الدّلالة على كلّ المعاني الّتي يحتملها النّصّ:

فالنّصّ الدّينيّ يخاطب الإنسان خطابًا مباشرًا بصفة فرديّة، ويحمّله مسئوليّة قراءته ونتائجها بصفة فرديّة أيضًا؛ لذا يحقّ للفرد أن تكون له قراءته الخاصّة لهذا النّصّ، ينتهي فيها إلى ما يرتضيه من مدلولاتٍ بحرّيّة مطلقة، لا يحتكم فيها إلّا إلى ضميره، ولا يحقّ لأحد أن يعيب على آخر قراءتَه لهذا النّصّ، والنّتيجةَ الّتي توصّل إليها، ما دام الضّمير الشّخصيّ هو الفيصل والحكم، وتنتهي الأمور بأن يمارس كلٌّ عبادته بطريقته الخاصّة "فتُترك الحريّة للمسلم يتعبّد بالصّيغة الّتي يراها أنسب وأفضل"[5]. يقول محمّد أركون: «إنّ القراءة [قراءة النّصّ الدّينيّ] الّتي أحلم بها هي قراءة حرّة، إلى درجة التّشرّد والتّسكّع في كلّ الاتّجاهات،

---

(١) الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، د/ عبد المجيد الشّرفيّ (ص٤٤).

(٢) المرجع السّابق (ص١٣٧)؛ ولبنات، د/ عبد المجيد الشّرفيّ (ص١٢٠).

(٣) الفكر الأصوليّ واستحالة التّأصيل، د/ محمّد أركون (ص١٣٥، ٢٨٤).

(٤) الفكر العربيّ، د/ محمّد أركون (ص٣٢).

(٥) الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، د/ عبد المجيد الشّرفيّ (ص٥٩، ١٢١).

إنّها قراءة تجد فيها كلّ ذات بشريّة نفسها»[1]. فأيّ فهم للنّصّ يدّعيه مدّع ينبغي أن يحظى بالاحترام، وليس لأحد الادّعاء بأنّ ما توصّل إليه من فهم هو الفهم الصّحيح دون غيره؛ لأنّ فهم النّصّ نسبيّ[2].

يقول الشّرفي: «بغضّ النّظر عن احتماله - [أي: القرآن الكريم] مثل كلّ النّصوص المكتوبة، والدّينيّة التّأسيسيّة منها على وجه الخصوص - لعدد يكاد يكون غير محدود من التّأويلات، حتّى في الآيات الّتي تبدو في الظّاهر صريحة، فإنّ الأصوليّين لم يراعوا فيه لا الغايات المرصودة من الحلول الظّرفيّة الّتي احتوى عليها، ولا السّياقات المخصوصة الّتي وردت فيها الآيات الّتي كانت محلّ عنايتهم»[3]. وهذا شامل - عندهم - لكلّ أحكام القرآن، بما فيها الأحكام العقديّة.

يقول أركون: «القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدّلالات والمعاني الاحتماليّة المقترحة على كلّ البشر، وبالتّالي فهي مؤهّلة لأن تثير أو تنتج خطوطًا واتّجاهات عقائديّة متنوّعة، بقدر تنوّع الأوضاع والأحوال التّاريخيّة الّتي تحصل فيها أو تتولّد منها ... فالقرآن نصّ مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائيّ»[4].

ويقول أبو زيد: «كلّ ما يتّصل بجانب العقائد والتّشريعات - الأحكام والحدود خاصّة - من نصوص يدرجها الخطاب الدّينيّ في خانة الثّوابت، الّتي يجب أن ينقل فهمها عن الأسلاف (لا اجتهاد في مجال العقيدة)، هذا ما يعلنه الخطاب الدّينيّ، متجاهلًا أنّ العقائد تصوّرات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطوّر مستوى المعرفة في كلّ عصر»[5].

٣. إهدار التّراث:

من الشُّبَه الّتي تبنّاها أصحاب القراءة المعاصرة - تبعًا للمستشرقين - أنّ النّصّ لم يعد يحمل المعاني الّتي تلبّي حاجة العصر، ولا تجيب على أسئلته، فأدوات الفهم تغيّرت، كما تغيّرت طبائع المخاطَبين، وما

---

(١) الفكر الأصوليّ واستحالة التّأصيل، د/ محمّد أركون (ص٧٦).

(٢) القراءة الجديدة للقرآن والنّصوص الدّينيّة، د/ عبد المجيد النّجّار (ص٩).

(٣) الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، د/ عبد المجيد الشّرفيّ (ص٨٥، ١٥٦).

(٤) تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، د/ محمّد أركون (ص١٤٣).

(٥) النّصّ والسّلطة والحقيقة، د/ نصر حامد أبو زيد (ص١٣٤).

كان صالحًا في القرون الأولى للرّسالة، لا يصلح لأيّام النّاس هذه[1]، ومنهم من يرى أنّ الدّين الّذي جاء به النّبيّ ﷺ ليس هو هذا الدّين الّذي تديّنت به الأمّة منذ أربعة عشر قرنًا، وإنّما هو دين آخر ما تزال النّصوص متضمّنة إيّاه، وتنتظر من يستخرجه منها بأفهام أخرى ليست هي تلك الأفهام الّتي استقرّت عليها الأمّة؛ لأنّ الأمّة فهمت تلك الرّسالة فهمًا خاطئًا، وتوالى الخطأ بالتّناقل إلى اليوم، لذلك "فإنّ التّأريخ لأحداث القرن الأوّل للهجرة يستلزم إعادة النّظر في أكثر من مسلَّمة، ولا سيّما فيما يتعلق بوفاء الأجيال الإسلاميّة الأولى لمبادئ الرّسالة، وهي الّتي كانت مدعوّة إلى تجسيدها"[2]. أمّا وجه الحقّ في هذه الرّسالة فقد "طمسه التّاريخ، وأنكر طاقاته الإبداعيّة، فلم يتعوّد المسلمون كشفه والتّنقيب عن خفاياه وأسراره ودلالاته، ولم يتفطّنوا في الأغلب حتّى إلى وجوده ذاته، لا لتقصير منهم أو عجز أو ما أشبه ذلك؛ بل لأنّ ظروفهم وطبيعة ثقافتهم لم تكن تسمح لهم إلّا بما اهتدوا إليه وطبّقوه"[3].

وإذا كان المسلمون عامّة قد وقعوا في هذا الالتباس في فهم الدّين الفهم الصّحيح، فإنّ العلماء منهم والفقهاء بصفة خاصّة هم الّذين يتحمّلون مسئوليّة ذلك؛ لأنّهم أقاموا فقهًا وأحكامًا "صنعها أناس ضدًّا على المبادئ القرآنيّة"[4]، "وقواعد الفقه الّتي وضعها الفقهاء ليست في حقيقتها ذات طبيعة دينيّة، وإنّما هي قواعد من وضع بشر، فكانت منافية للعدل والمساواة وحقوق الإنسان"[5].

وإنّما سلك الفقهاء هذا المسلك تاركين الوجه الحقّ من الإسلام إلى الوجه الخاطئ منه؛ إمّا لما كانت تسلّط عليهم من ضغوط من قبل المجتمع الرّجاليّ المستبدّ على النّساء[6]، ومن قبل السّلاطنة السّياسيّين. وإمّا خضوعًا منهم لدواعي الأهواء الّتي زيّنت لهم حبَّ الجاه والتّرؤّس والتّرف والبذخ[7]؛ لذلك فإنّ أصحاب

---

(١) جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة، أبو القاسم حاج حمد – الفصل الرّابع (ص٦١٧ وما بعدها).

(٢) الإسلام والحريّة – الالتباس التّاريخيّ، د/ محمّد الشّرفيّ (ص١٣٨).

(٣) المرجع السّابق (ص٨٧)؛ وجدليّة الغيب، حاج حمد (ص٦٣٢، ٦٣٣).

(٤) الإسلام والحريّة – الالتباس التّاريخيّ، د/ محمّد الشّرفيّ (ص٦٤).

(٥) المرجع السّابق (ص٩٧).

(٦) المرجع السّابق (ص١١١).

(٧) المرجع السّابق (ص٨١ – ٨٦)؛ والإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، عبد المجيد الشّرفيّ (ص٩٩).

القراءات المعاصرة سيردّون الحقّ إلى نصابه، ويصحّحون خطأ الفقهاء وعلماء الدّين، "فمن أدراهم أنّ المسلمين [من أصحاب القراءة المعاصرة] لن يتبنَّوا في المستقبل فهمًا أعمق وأفضل من فهمٍ لم يسُدْ في النّهاية إلّا أقلّ من أربعة عشر قرنًا، وهي فترة قصيرة في عمر الإنسانيّة الطّويل؟"[1].

لذلك تنادوا إلى مقولة: «اسحبوا القرآن من أيدي علماء الدّين»[2]. وإنْ سحبنا القرآن من أيدي الفقهاء وعلماء الدّين، فبأيدي مَن نضعه!؟ لعلّنا نسمع في قابل الأيّام من يقول: اسحبوا الطّبّ من أيدي الأطبّاء، واسحبوا البنادق من أيدي الجنود، واسحبوا الهندسة من أيدي المهندسين، وهكذا...[3].

ثَمّة دعوة إلى تجديد اللّغة التّراثيّة، بحجّة جمودها وقصورها عن أداء وظيفتها في إيصال المعاني للآخرين، والأهمّ من ذلك أنّها لغة دينيّة تسودها ألفاظ تشير إلى موضوعات دينيّة خالصة، يقول حسن حنفيّ: «إنّ العلوم الأساسيّة في تراثنا القديم ما زالت تعبّر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التّقليديّة الّتي نشأت بها هذه العلوم، والّتي تقضي في الوقت نفسه على مضمونها ودلالتها المستقلّة والّتي تمنع أيضًا إعادة فهمها وتطويرها، يسيطر على هذه اللّغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدّينيّة مثل: الله، الرّسول، الدّين، الجنّة، النّار، الثّواب، العقاب ... هذه اللّغة لم تعدْ قادرة على التّعبير عن مضامينها المتجدّدة طبقًا لمتطلبات العصر، نظرًا لطول مصاحبتها للمعاني التّقليديّة الشّائعة الّتي نريد التّخلّص منها، ومهما أعطيناها معاني جديدة فإنّها لن تؤدّي غرضها لسيادة المعنى العرفيّ الشّائع على المعنى الاصطلاحيّ الجديد، ومن ثمّ أصبحت لغة عاجزة عن الأداء بمهمّتيها في التّعبير والإيصال»[4].

---

(١) الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، عبد المجيد الشّرفيّ (ص٩٣).

(٢) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د/ محمّد شحرور (ص٢٠٥). ونص قوله: «علينا أن نسحب القرآن - قبل أن يفوت الأوان - من أيدي السّادة الوعّاظ المعروفين بالعلماء الأفاضل، أو رجال الدّين حيث يجب أن يكون موقف هؤلاء (العلماء الأفاضل) من القرآن هو كموقف العامّة تمامًا: التّسليم؛ لأنّ معلوماتهم بالنّسبة للقرآن لا تزيد عن معلومات العامّة بتاتًا. وإنْ كان لهؤلاء النّاس دور فدورهم وعظيّ بحْت».

(٣) قراءة علميّة للقراءات المعاصرة، د/ شوقي أبو خليل (ص٤٦).

(٤) التّراث والتّجديد موقفنا من التّراث القديم، د/ حسن حنفيّ (ص١٠٩ – ١١٠). وانظر تفصيل فكرته في (ص١١٩ – ١٢٣).

ولعلّ ارتباط اللّغة بالدّين كان دافعًا لحسن حنفيّ أن يدعو إلى تجديدها كما دعا إلى تجديده؛ لذلك جعل الدّين جزءًا من التّراث، يقول: «نشأ التّراث من مركز واحد وهو القرآن والسّنّة، ولا يعني هذان المصدران أيّ: تقديس لهما، بل هو مجرّد وصف لواقع»[1]. ويقول أيضًا: «الدّين جزء من التّراث، وليس التّراث جزءًا من الدّين، ويمكن التّعامل مع التّراث كما نتعامل مع المأثورات الشّعبيّة بتطويرها وصياغتها، وإبرازها تعبيرًا عن روح الشّعب وتاريخه»[2]. وهكذا تأتي الدّعوة إلى إلغاء التّراث باسم تجديده، يقول أبو زيد: «فإنّنا بنفس القدر لا نستطيع أن نتقبّله [أي التّراث] كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكّد فيه الجوانب الإيجابيّة، ونحدّدها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنّه التّجديد الّذي لا غناء عنه، إذا كنّا نريد أن نتجاوز أزمتنا الرّاهنة، إنّه التّجديد الّذي يجمع الأصالة والمعاصرة»[3].

٤ . **حاكميّة الواقع على النّصّ**: وهذا سنعرض له في الفصلين الثّاني والثّالث.

هذه جملة من الأسس الّتي انطلقت منها القراءات المعاصرة، والغرض منها في محاولة هدم الرّكن الأساس في هذا الدّين، ألا وهو (القرآن الكريم) لا يخفى لذي عَيَنَين.

* * *

الفصل الثّاني

العلاقة بين الواقع والنّصّ من حيث الثّبات والتّغيّر

- **ثبات الحكم وتغيّره:**

أحكام الشّريعة تنقسم إلى قسمين رئيسين: أحكام مصدرها نصوص القرآن والسّنّة مباشرة، وأحكام مصدرها الاجتهاد، كأن تكون مبنيّة على مصلحة سكتت عنها النّصوص، أو عُرْف أو عادة.

---

(١) المرجع السّابق (ص١٥٤).

(٢) المرجع السّابق (ص٢٣).

(٣) مفهوم النّصّ دراسة في علوم القرآن، د/ نصر حامد أبو زيد (ص١٦).

وهذه الأحكام في كلا القسمين ترمي إلى تحقيق مصالح العباد ومراعاة منافعهم، وبعض هذه المصالح والمنافع يتبدّل ويتغيّر بتغيّر الزّمان أو المكان، أو لأيّ عامل آخر من العوامل الّتي تؤثّر في تغيّر المصالح، وهي أحكام القسم الثّاني الّذي لم يكن مصدره النّصّ مباشرة، وحينئذ قرّر الفقهاء أنّ الأحكام في هذا القسم تتغيّر بتغيّر الزّمان، وهذا دليل على مرونة الشّريعة وتلبيتها لحاجة النّاس، وعلى هذا كان تغيّر الأحكام الّذي وجدناه عند الإمام الشّافعيّ عندما رحل إلى مصر وأنشأ مذهبه الجديد، وهو منهج الأئمّة في كلّ العصور، أمّا الحكم الّذي مصدره النّصّ فهو حكم ثابت إلى يوم الدّين، لا يتغيّر بتغيّر الزّمان.

وعلى هذا فإنّ القاعدة الفقهيّة: "لا يُنكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان"[1] قد وضعها الفقهاء للقسم الثّاني من هذه الأحكام، وهي الأحكام الّتي لا تستند مباشرة على نصّ شرعيّ، بل مصدرها عُرْف أو مصلحة سكتت عنها النّصوص. وعلى هذا استقرّ فَهْم الفقهاء.

يقول ابن حزم مؤكّدًا هذه الحقيقة: «إذا ورد النّصّ من القرآن أو السّنّة الثّابتة في أمر ما على حكم ما، فصحّ أنّه لا معنى لتبدّل الزّمان ولا لتبدّل المكان ولا لتغيّر الأحوال، وأنّ ما ثبت فهو ثابت أبدًا في كلّ زمان وفي كلّ مكان على كلّ حال، حتّى يأتي نصّ ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حال أخرى»[2].

ويقول الدّكتور مصطفى الزّرقا: «من المقرّر في فقه الشّريعة أنّ لتغيّر الأوضاع والأحوال الزّمنيّة تأثيرًا كبيرًا في كثير من الأحكام الشّرعيّة الاجتهاديّة ... وعلى هذا الأساس أُسّست القاعدة الفقهيّة القائلة: "لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الزّمان"، وقد اتّفقت كلمة فقهاء المذاهب على أنّ الأحكام الّتي تتبدّل بتبدّل الزّمان وأخلاق النّاس هي الأحكام الاجتهاديّة من قياسيّة ومصلحيّة، أي الّتي قرّرها الاجتهاد بناء على القياس أو على دواعي المصلحة، وهي المقصودة بالقاعدة الآنفة الذِّكر، أمّا الأحكام الأساسيّة الّتي جاءت الشّريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصليّة، الآمرة النّاهية ... فهذه لا تتبدّل بتبدّل الأزمان، بل هي

---

(١) هذه القاعدة هي إحدى قواعد المجلّة (مجلّة الأحكام العدليّة)، وقرّرتها المادّة (٣٩)، وقد جاء شرح هذه القاعدة بقصْرها على الأحكام الّتي لم تستنبط من النّصوص. شرح المجلّة، محمّد خالد الأتاسيّ (١/ ٩١).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسيّ (٥/ ٢).

الأصول الّتي جاءت بها الشّريعة لإصلاح الأزمان والأجيال، ولكن وسائل تحقيقها وأساليب تطبيقها، قد تتبدّل باختلاف الأزمنة المحدَثة»[1].

فالعادات والأعراف المتبدّلة هي الأعراف الّتي لم تُنشئها الشّريعة أصلًا، وإنّما أنشأها النّاس بأنفسهم نتيجة العلاقات الاجتماعيّة بينهم، فهذه هي الّتي يؤثّر تغيّرها في أحكامها الشّرعيّة فيتغيّر حكمها تبعًا لتغيّرها[2].

- **موقف أصحاب القراءات المعاصرة:**

لكنّ أصحاب القراءات المعاصرة جعلوا الأحكام الشّرعيّة كلّها قسمًا واحدًا، سواء منها الأحكام الأساسيّة الّتي جاءت الشّريعة لتأسيسها بنصوصها الأصليّة، أو الأحكام الاجتهاديّة الّتي قرّرها الاجتهاد بناء على القياس أو على دواعي المصلحة، واعتبروا هذه الأحكام كلّها محكومة بالواقع، فالأحكام كلّها تتغيّر إذا تغيّر الواقع - والواقع من طبيعته التّغيّر وعدم الثّبات - يقول حسن حنفيّ: «أصول التّراث نفسه [وهو الوحي] مبنيّة على الواقع، وتغيّرت وتكيّفت طبقًا له، وأصول التّشريع كلّها تعقيل للواقع وتنظير له»[3]. ويقول أيضًا: «نصوص الوحي ليست كتابًا أنزل مرّة واحدة مفروضًا من عقل إلهيّ ليتقبّله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليوميّة الّتي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيّرت وتبدّلت حسب التّجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التّحمّل، وكثير من هذه الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد والجماعة ثمّ أيّدها الوحي وفرضها»[4]. فالسّلطة للواقع، وهو الأصل الّذي يتحكّم في النّصّ فيقرّه أو يرفضه، يثبته أو يغيّره، "فلا سلطان إلّا للعقل ولا سلطة إلّا لضرورة الواقع"[5].

---

(١) المدخل الفقهيّ العامّ، مصطفى أحمد الزّرقا (٢/ ٩٤١، ٩٤٢).

(٢) محاولات التّجديد في أصول الفقه، د/ هزّاع الحوالي (ص٦٠٥ - ٦١٣).

(٣) التّراث والتّجديد (ص٥٠)؛ وخلافة الإنسان بين الوحي والعقل - بحث في جدليّة النّصّ والواقع والعقل، د/ عبد المجيد النّجّار، (ص١٠٢ وما بعدها).

(٤) التّراث والتّجديد (ص١١٥). ويلاحظ هنا جراءته على الذّات الإلهيّة بتعبيره بـ«عقل إلهيّ».

(٥) المرجع السّابق (ص٤٥).

هكذا اعتمد أصحاب القراءة المعاصرة على الواقع أيّما اعتماد، تماشيًا مع الفلسفة المادّيّة الجدليّة، الّتي تدّعي أنّ الواقع هو مُنشِئ الوعي والدّين والأخلاق وليس العكس، حتّى قال نصر أبو زيد عن القرآن أنّه «منتج ثقافيّ»[1]. أي: أنتجه واقع بشريّ تاريخيّ، و"النّصوص وإن تشكّلت من خلال الواقع والثّقافة، تستطيع بآليّاتها أن تعيد بناء الواقع، ولا تكتفي بمجرّد تسجيله أو عكسه عكسًا آليًّا مرآويًّا بسيطًا"[2]. فالنّصّ عنده خرج من الواقع، ورجع إلى الواقع، وليس هناك إلّا الواقع "الواقع إذن هو الأصل، ولا سبيل لإهداره ... فالواقع أوّلًا، والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا"[3].

والواقع كما هو منتِج لأصل النّصّ - وفق رؤيته - فإنّه كذلك يفتح باب الاجتهاد والتّطوير، ويكون منتجًا للأحكام والقوانين أيضًا، يقول في ذلك: «وفي تقديرنا أنّ العودة للسّياق الاجتماعيّ الخارجيّ، السّياق المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النّصّ على ضوئها، يمكن أن يمثّل دليلًا هاديًا لا لفهم الأحكام فقط، بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويليّ منتج»[4].

وقد حاول بعضهم تأصيل مرجعيّة الواقع بالرّجوع إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨][5].

---

(١) مفهوم النّصّ دراسة في علوم القرآن، د/ نصر حامد أبو زيد (ص٢٤). وقد سبق الاستشهاد بهذه المقولة.

(٢) المرجع السّابق (ص٦٩).

(٣) نقد الخطاب الدّينيّ، د/ نصر حامد أبو زيد (ص١٣٠).

(٤) النّصّ والسّلطة والحقيقة، د/ نصر حامد أبو زيد (ص١٣٩).

(٥) ﴿وَمُهَيۡمِنًا﴾: أمين وشاهد وحاكم على كلّ كتاب قبله، جعل الله هذا الكتاب العظيم الّذي أنزله آخر الكتب وخاتمها أشملَها وأعظمَها وأكملَها حيث جمع فيه محاسن ما قبله، وزاده من الكمالات ما ليس في غيره؛ فلهذا جعله شاهدًا وأمينًا وحاكمًا عليها كلّها، وتكفّل تعالى بحفظه بنفسه الكريمة فقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحِجر: ٩]. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٣/ ١٢٨).

فيرى أبو القاسم حاج حمد أنّ قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ يحلَّل إلى نواحٍ شتّى، وذكر الصّورة الأولى من هذا التّحليل وهي: (لكلّ منكم جعلنا شرعة ومنهاجًا) ولم يَرْتَض هذا التّحليل؛ لأنّه أوّله تأويلًا مزاجيًّا فقال: «في هذا المبنى المحرّف يعني: أنّ الله قد قيّد التّشريع به وأنزله أمرًا دينيًّا دون الرّجوع إلى أبعاد أخرى ... هذا معنى (لكلّ منكم جعلنا)»[1].

فهو يتوهّم أنّ هذا التّركيب يوصلنا إلى نتيجة مؤدّاها أنّ الله يشرّع دون حكمة، ودون مراعاة مصالح العباد، وهو معنى قوله: «دون الرّجوع إلى أبعاد أخرى»؛ لذلك لم يعجبه هذا التّركيب واعتبره محرّفًا، فاقترح صورة ثانية، وهي تأخير ﴿مِنكُمْ﴾ على ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ فيكون التّركيب الّذي أعجبه على هذه الصّورة (جعلنا شرعة ومنهاجًا منكم) - فكأنّه يعلّق الجارّ والمجرور بصفةٍ من شرعة (أي: شرعة صادرة منكم) في حين أنّ الجارّ والمجرور متعلّقان بمحذوف صفة للاسم المحذوف الّذي ناب عنه تنوين العِوَض اللّاحق بـ﴿لِكُلٍّ﴾ أي: لكلّ أمةٍ منكم[2] - يقول: «أمّا النّصّ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ﴾ فيعني أنّ الله يردّ التّشريع إلى ﴿مِنكُمْ﴾ أي: جعلنا التّشريع منكم، أي: مطابقًا لخصائصكم وتكوينكم وأعرافكم، وبمعنى أكثر تحديدًا أنّ الله ينزل حكمه متوافقًا مع أخلاقيّة الواقع وسلوكيّته ضمن توافق تامّ مع الظّرف التّاريخيّ؛ فالشّرعة والمنهاج هما استخلاص إلهيّ مقيّد بشخصيّة الواقع»[3]. إنّه يريد أن يجعل التّشريع تابعًا للواقع، ويجعله نسبيًّا يختلف من واقع إلى آخر: "وقد أراد الله – عبر هذا النّصّ – أن يطلعنا على نسبيّة التّشريع المنزل، تبعًا للحالات التّاريخيّة والأوضاع الاجتماعيّة المختلفة"[4].

وعلى هذا.. إذا تغيّر الواقع بطل النّصّ واحتيج إلى نصّ جديد يناسب الواقع الجديد، وإذا كانت هذه الشّريعة خاتمة الشّرائع فمن أين نأتي بالنّصّ الجديد! ثمّ يوصلنا إلى النّتيجة الّتي يريد أن يقولها وهي:

---

(١) جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة، أبو القاسم حاج حمد (ص٦٤٦).

(٢) إعراب القرآن وبيانه، محيي الدّين درويش (٢/ ٤٩٥).

(٣) جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة، أبو القاسم حاج حمد (ص٦٤٦).

(٤) السّابق نفسه.

«إنّ عقوبات القطع والرّجم والجَلد كانت سارية المفعول في ذلك العصر التّاريخيّ السّابق على الإسلام»[1] لتَوافُقِها مع مقومات بيئتهم الاجتماعيّة والتّاريخيّة، وهي تختلف عن تلك الّتي تنزّلت في القرآن بعد عدّة قرون، ويختم هذه الفقرة بقوله: «إنّ الثّابت في التّشريع هو مبدأ العقوبة أو الجزاء، أما الأشكال التّطبيقيّة لهذا المبدأ فمَوكولة لكلّ عصر على حسب أوضاعه وأعرافه وقِيَمه. بهذا يستوعب القرآن متغيّرات العصور ويبقى كما أراد له الله صالحًا لكلّ زمان ومكان»[2].

وهذه خدعة أخرى، وهي قولهم بثبات النّصّ وتحرّك المحتوى؛ لأنّه لم يعُد أي مجال في تحريف اللّفظ، رغم محاولاتهم في التّشكيك في جمع القرآن وضبْطه، لهذا رفعوا شعار: "النّصّ ثابت والفهم متغير"[3]. يقول د. محمّد شحرور عن القرآن أنّه: «ثابت النّصّ، وبما أنّ القرآن حقيقة مطلقة، تفهم فهمًا نسبيًّا؛ لذا فإنّ حركة المحتوى فيه دائمة التّبديل والتّغيير ... فحسب نموّ المعرفة الإنسانيّة تتولّد المعلومات الجديدة والنّظريّات الجديدة، والنّصّ القرآنيّ يستوعبها كلّها، ولهذا سمّي القرآن كتابًا مباركًا»[4].

وإذا عدنا إلى مقولة حاج حمد أنّ: «الثّابت في التّشريع هو مبدأ العقوبة»، فلا فرق حينئذ بين التّشريع الرّبانيّ والقانون الوضعيّ، فالقوانين البشريّة الوضعيّة تقرّ أيضًا مبدأ العقوبة والجزاء.

وإذا أراد أهل العصر إلغاء العقوبات فينبغي على القرآن أن يماشيهم؛ لأنّه صالح لكلّ زمان ومكان، وعلى هذا فالمطلوب من القرآن أن يتغيّر ليوافق النّاس في الزّمان والمكان، ولا يطلب من النّاس أن يسيروا مع القرآن في أحكامه وحدوده!

معنى الآية:

ولو نظرنا في هذه الآية الّتي استشهد بها لرّأينا أنّ الله تعالى شرع في ذكر القرآن العظيم الّذي أنزله على عبده ورسوله الكريم محمّد ﷺ، بعد أن ذكر التّوراة الّتي أنزلها على موسى كليمه، ومدحها وأثنى عليها

---

(١) السّابق نفسه.

(٢) السّابق نفسه.

(٣) المرجع السّابق (ص٦٣٥)؛ ونقد الخطاب الدّينيّ، د/ نصر حامد أبو زيد (ص١١٩). حيث يقول: «فالنّصوص ثابتة في المنطوق متغيّرة في المفهوم». ويكاد أن يكون هذا الرّأي متّفقًا عليه لدى دعاة هذا الاتّجاه.

(٤) الكتاب والقرآن، د/ محمّد شحرور (ص٩٠).

وأمر باتّباعها حيث كانت سائغة الاتّباع، وذكر الإنجيل الّذي أنزله على عيسى، ومدحه وأمر أهله بإقامته واتّباع ما فيه[1]، "فمعنى الكلام: لكلّ قوم منكم جعلنا طريقًا إلى الحقّ يؤمّه، وسبيلًا واضحًا يعمل به. قال قتادة: «للتّوراة شريعة، وللإنجيل شريعة، وللقرآن شريعة، يحلّ الله فيها ما يشاء، ويحرّم ما يشاء بلاءً، ليعلم من يطيعه ممّن يعصيه، ولكنّ الدّينَ الواحدَ الّذي لا يقبل غيره: التّوحيدُ والإخلاصُ لله الّذي جاءت به الرّسل». وعن قتادة أيضًا قال: «الدّين واحد، والشّريعة مختلفة. وقد رجّح الطّبريّ هذا القول وهو: لكلّ أهل مِلّة منكم أيّها الأمم جعلنا شرعة ومنهاجًا»[2]. وهذا قبل نسخ الشّرائع السّابقة بالقرآن، وأما بعده فلا شرعة ولا منهاج إلّا ما جاء به محمّد ﷺ.

وممّا يحتجّ به أصحاب القراءة المعاصرة على تحكيم الواقع في النّصّ، ما فعله عمر بن الخطّاب رضي الله عنه من تعطيل حدّ السّرقة عام المجاعة، وإلغاء أسهم المؤلّفة قلوبهم، فالفاروق على رأي هؤلاء حكّم الواقع في النّصّ، وهو ما ينبغي على المسلمين فعله في كلّ زمن. وهم لا يريدون أن يفهموا أنّ سيّدنا عمر لم يعطّل الحدّ وإنّما أوقفه في تلك الفترة لعدم توفّر شروط تطبيقه، ولكنْ بقي على إيمانه باستمرار مشروعيّة تلك الأحكام، وبوجوب تطبيقها إذا توفّرت شروط التّطبيق.

ومن الأحكام الّتي حكّموا فيها الواقع أيضًا أحكام الميراث وخاصّة ميراث المرأة، لتبدّل الظّروف والأحوال، يقول أحدهم في شأن حكم الإرث: «قد كان صالحًا في ذلك العصر، بل كان مثار إعجاب أحيانًا، ولكنّه ينبغي أن يُتجاوز اليوم؛ لأنّ الظّروف قد تبدَّلت تبدُّلًا بعيدًا، والأحوال تغيّرت تغيّرًا كبيرًا»[3].

وهذا مثال نكتفي به عن إيراد مئات الأمثلة، الّتي تجعل الأحكام قابلة للتّغيّر حسب ظروف الزّمان والمكان، أو حسب ما يجول في الخاطر وينطبع في الذّهن من معانيها، تفاعلًا مع الوعي الثّقافيّ للأفراد

---

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٣/ ١٢٧).

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطّبريّ (٤/ ٦٠٦).

(٣) الإسلام والحريّة - الالتباس التّاريخيّ، د/ محمّد الشّرفيّ (ص١١٢).

والأمم والشّعوب، وهكذا نراهم يجعلون ما يجري به الواقع من أحوال وأوضاع هو الحاكم على دلالة النّصّ الدّينيّ.

وبهذا يظهر جليًّا أنّ غايتهم تعطيل أحكام القرآن وفصلها عن حياة النّاس، والنّظر إلى القرآن على أنّه خطاب رقائق ومواعظ؛ لذلك ينصح محمّد أركون الأمّة الإسلاميّة أن لا تلقي همومها على القرآن وأن لا تفتّش عن حلّ مشكلاتها السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة في القرآن؛ لأنّه كتاب جاء ليحدّثهم ببلاغة عالية عن الفضائل والأخلاق مثل العدل وحبّ الجار والعمل الصّالح والدّار الآخرة، وقد عبّر عن ذلك بقوله: «ينبغي أن يستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أن يقرءوا القرآن بعيون جديدة، أن يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على حقيقته، وعندئذ لا يعودون يُسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومه، أو نظريّاته وأيديولوجيّاته؛ فالقرآن ليس كتابًا في علم الفيزياء أو الكيمياء، ولا في علم الاجتماع والاقتصاد، وهو لا يفرض نظامًا اقتصاديًّا محدّدًا دون غيره، ولا نظامًا سياسيًّا معيّنًا، هذه أشياء متروكة للبشر لكي يحلّوها طبقًا لقوانين علم الاقتصاد والاجتماع والسّياسة. القرآن هو أوّلًا وقبل كلّ شيء خطاب دينيّ يتحدّث ببلاغة عالية عن موضوعات أساسيّة تخصّ البشَر أينما كانوا: كالحياة والموت والآخرة، والعمل الصّالح والعدل وحبّ الجار...»[1].

***

الفصل الثّالث

العلاقة بين الواقع والنّصّ من حيث العموم والخصوص

- **عموم اللّفظ وخصوص السّبب:**

من القواعد المتّفق عليها بين علماء تفسير النّصوص: "العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب"، وذلك إذا ورد النّصّ الشّرعيّ بصيغة عامّة وجب العمل بعمومه الّذي دلّت عليه صيغته، ولا اعتبار

---

(١) قضايا في نقد العقل الدّينيّ (ص٢٨٥ – ٢٨٦).

لخصوص السّبب الّذي ورد الحكم بناء عليه، سواء كان السّبب سؤالًا أم واقعة حدثت، ولا تعتبر خصوصيّات السّؤال أو الواقعة الّتي ورد النّصّ بناء عليها؛ لأنّ عدول الشّارع في نصّ جوابه أو فتواه عن الخصوصيّات إلى التّعبير بصيغة العموم قرينة على عدم اعتباره تلك الخصوصيّات[1]، من ذلك قول النّبيّ ﷺ عن البحر: «**هو الطَّهور ماؤه الحِلّ مَيْتته**». جوابًا لمن سأله فيما رواه أبو هريرة قال: سأل رجلٌ النَّبيَّ ﷺ، فقال: يا رسول الله إنّا نَرْكَب البَحْر، ونَحمِل معنا القَليلَ من الماء، فإنْ تَوَضَّأْنا به عطِشْنا، أفنتوضَّأُ بماء البَحْر؟ فقال رَسولُ الله ﷺ: «**هو الطَّهور ماؤه الحِلّ مَيْتته**»[2]. فهذه الصّيغة «**الطّهور ماؤه**» تدل بعمومها على أنّ ماء البحر مطهّر كلّ أنواع التّطهير في حال الضّرورة والاختيار، فيُعمل بعمومها، ولا عبرة بكون السّؤال ورد خاصًّا عن التّوضّؤ، ولا بكون السّائل سأل عن حالة ضرورته إلى الماء خشية العطش.

وفي الصّحيحين من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنّ رجلًا أصاب من امرأة قُبلة، فأتى النّبيّ -ﷺ- فأخبره، فأنزل الله: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾ [هود: ١١٤]. فقال الرّجل: يا رسول الله: ألي هذا؟ قال: «**لجميع أمّتي كلّهم**»[3].

ولو كان المراد تخصيصه بالحكم، لكان النّصّ: إنّ حسناتك تذهب سيّئاتك، فدلّ عمومها على عموم حكمها وعدم اعتبار سببها.

وعلى هذا كان منهج الصّحابة ومن بعدهم أنّهم يتمسّكون بالعمومات الواردة في حوادث خاصّة[4].

واعتمد هذه القاعدة أكثرُ علماء الأمّة من مفسّرين وغيرهم، والمحقّقون من أهل الأصول، بل حكى الزّركشيّ الإجماع على ذلك[5]، وطبّقها السّلف في تفاسيرهم؛ ففي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]. قال ابن عباس رضي الله عنهما: «يعني المنافقين من الأوس

---

(١) علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التّشريع، عبد الوهّاب خلّاف (ص١٧٨).

(٢) أخرجه أبو داود (رقم٨٣) (١/ ٢١)؛ والتّرمذيّ (رقم٦٩) (١/ ١٠١)؛ والنّسائيّ في الكبرى (رقم٥٨) (١/ ٩٣)؛ وابن ماجه (رقم٣٨٦) (١/ ١٣٦). [حديث صحيح].

(٣) أخرجه البخاريّ (رقم٥٢٦) (١/ ١١٢)؛ ومسلم (رقم٢٧٦٣) (٤/ ٢١١٥).

(٤) التّلويح على التّوضيح، التّفتازانيّ (١/ ١١٧).

(٥) البحر المحيط (٣/ ١٩٨).

والخزرج، ومن كان على أمرهم»[1]. وروى البخاريّ في صحيحه عن عبد الله بن معقل بن مُقَرِّن قال: جلست إلى كعب بن عُجْرَة فسألته عن الفدْية فقال: «نزلتْ فيّ خاصّة، وهي لكم عامّة»[2]. وأخرج الطّبريّ عن محمّد بن كعب القُرَظيّ قوله: «إنّ الآية تنزل في الرّجل ثمّ تكون عامّة بعد»[3]. وعن نَجدة الحنفيّ قال: سألت ابن عباس عن قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ [المائدة: ٣٨] أخاصّ أم عامّ؟ قال: «بل عامّ»[4].

وهذه القاعدة من البدهيّات، لا يمكن للعالم أن يخصّص ألفاظ القرآن العامّة «بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإنّ هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق» كما قال ابن تيميّة[5]، وعلى ذلك درجت القوانين في الدّنيا كلّها، فإنّ القانون يصدر لأسباب خاصّة في أحيان كثيرة ثمّ يكون حكمه عامًّا على الجميع[6].

وسنمثّل لهذا الفصل بأسباب النّزول وتعامل أصحاب القراءات المعاصرة معها، مبتدئين بالتّعريف بأسباب النّزول وأهمّيّتها في تنزيل النّصّ على الواقع:

- **تعريف أسباب النّزول:**

الأسباب: جمع سبب، والسّبب في اللّغة: كلّ شيء يُتوصَّل به إلى غيره ... والأصل في استعماله: هو الحبل الّذي يتوصّل به إلى الماء ثمّ استعير لكلّ ما يتوصّل به إلى شيء[7].

وسبب النّزول – في اصطلاح علماء التّفسير وعلوم القرآن – هو: "ما نزلت الآية أو الآيات متحدّثة عنه أو مبيّنة لحكمه أيام وقوعه"[1].

---

(١) جامع البيان، الطّبريّ (١/ ١١٦).

(٢) أخرجه البخاريّ (رقم١٨١٦) (٣/ ١٠)؛ ومسلم (رقم١٢٠١) (٢/ ٨٦١).

(٣) جامع البيان، الطّبريّ (٢/ ٣١٣).

(٤) الإتقان في علوم القرآن (١/ ١١٢)؛ ومباحث في علوم القرآن، منّاع القطّان (ص٨٢، ٨٣)؛ ودراسات في علوم القرآن، د/ فهد الرّوميّ (ص٤٣١ – ٤٣٣).

(٥) مقدّمة في أصول التّفسير، ابن تيميّة (ص١٦)، وستأتي عبارته كاملة آخر الفصل.

(٦) علوم القرآن الكريم، د/ نور الدّين عتْر (ص٥٣).

(٧) لسان العرب، ابن منظور، مادة (سبب) (١/ ٤٥٨، ٤٥٩).

والمراد بـ(**أيام وقوعه**) تلك الظّروف الّتي ينزل القرآن فيها متحدّثًا عن ذلك السّبب؛ وهذا للاحتراز عن الآية أو الآيات الّتي تنزل ابتداء من غير سـبب، أو الّتي تتحدث عن بعض الوقائع والأحوال الماضية أو المستقبلة كبعض قصص الأنبياء السّـابقين وأممهم، وكالحديث عن السّاعة وما يتّصل بها وهو كثير في القرآن، فلا يذهب الإنسان يلتمس لكلّ آية سببًا؛ لأنّ القرآن لم تنزل كلّ آياته على أسباب. يقول الشّيخ الطّاهر ابن عاشور: «أولع كثير من المفسّرين بتطلّب أسباب نزول آي القرآن، وهي حوادث يروى أنّ آيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمها، أو لحكايتها أو إنكارها أو نحو ذلك، وأغربوا في ذلك وأكثروا حتّى كاد بعضهم أن يوهم النّاس أن ّكلّ آية من القرآن نزلت على سبب»[٢].

وعلى هذا يكون سبب النّزول مقصورًا على أمرين:

الأوّل: أن تقع حادثة في زمن النّبيّ ﷺ فيتنزّل القرآن الكريم بشأنها، وذلك كالّذي أخرجه البخاريّ ومسلم عن عبد الله بن الزّبير، أنّ الزّبير خاصم رجلًا من الأنصار - قد شهد بدرًا مع النّبيّ ﷺ - إلى رسول الله ﷺ في شِراج الحرّة [وهي مسيل ماء من الحرّة إلى السّهل] وكانا يسقيان به كلاهما النّخل، فقال الأنصاريّ: سرِّح الماء يمرّ، فأبى عليه، فقال رسول الله ﷺ: «**اسْقِ يا زُبير، ثمّ أرسِل الماءَ إلى جارِك**»، فغضب الأنصاريّ وقال: يا رسول الله، أنْ كان ابنَ عمّتك؟ فتَلَوَّن وجهُ رسول الله ﷺ ثمّ قال: «**اسْقِ يا زُبير، ثمّ احْبِس الماءَ حتّى يرجع إلى الجَدْر** [الجِدار]، **ثمّ أرسِل الماءَ إلى جارِك**». فقال الزّبير: ما أحسب هذه الآية نزلت إلّا في ذلك. ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النّساء:٦٥][٣].

الثّاني: أن يُسأل رسول الله ﷺ عن شيء فيتنزّل القرآن مبيّنًا الحكم فيه، سواء كان هذا الشّيء يتّصل بأمر ماض أو حاضر أو مستقبل، ومن ذلك سؤال الصّحابة رضوان الله عليهم رسولَ الله ﷺ عن التّعامل مع المرأة الحائض، فيما أخرجه مسلم وغيره عن أنس رضي الله عنه: أنّ اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم

---

(١) مناهل العرفان، الزّرقانيّ (١/ ٩)؛ والإتقان، السّيوطيّ (١/ ١١٦)؛ ولباب النّقول في أسباب النّزول، السّيوطيّ (ص٤).

(٢) التّحرير والتّنوير (١/ ٤٦).

(٣) أخرجه البخاريّ (٣/ ١٨٧) (رقم٢٧٠٨)؛ ومسلم (٤/ ١٨٢٩) (رقم٢٣٥٧).

لم يؤاكلوها ولم يجامعوهنّ في البيوت، فسأل أصحابُ النّبيِّ ﷺ النّبيَّ ﷺ، فأنزل الله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة:٢٢٢]. فقال رسول الله ﷺ: «**اصنعوا كلّ شيء إلّا النّكاح**»(١).

- **أهمّيّة أسباب النّزول:**

تأتي أهمّيّة سبب النّزول من حيث إنّه يعين على فهم المعنى المراد من الآية، ويدفع الإشكال عن ظاهرها والغموض الّذي يحيط بها، ويقي من الانحراف في تفسيرها؛ إذ القرآن الكريم يشتمل على آيات لا نستطيع الوقوف على معناها الصّحيح إلّا إذا علمنا قصّتها وسبب نزولها ومقتضيات أحوالها، وليس ذلك لخلل في التّذوّق الأدبيّ أو لجهل بالعربيّة واللّغة "وهو أمر تحصّل للصّحابة بقرائن تحتفّ بالقضايا"(٢).

قال الواحديّ: «لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصّتها وبيان نزولها»(٣). وقال أبو الفتح القشَيريّ (ابن دقيق العيد): «بيان سبب النّزول طريق قويّ في فهم معاني الكتاب العزيز»(٤). وقال ابن تيميّة: «معرفة سبب النّزول يعين على فهم الآية، فإنّ العلم بالسّبب يورث العلم بالمسبّب»(٥).

وبهذا يتبيّن لنا مكانة أسباب النّزول ولا سيّما في علم التّفسير، فربّما منع العلماء من تفسير كتاب الله ﷻ لمن لم يطّلع على أسباب النّزول، وقد عدّ العلماء من شروط المفسّر: معرفته بأسباب النّزول(٦). وقال

(١) أخرجه مسلم (١/ ٢٤٦) (رقم٣٠٢) ؛ وأبو داوود (١/ ٦٧) (رقم٢٥٨) ؛ والتّرمذيّ (رقم٢٩٧٧) (٥/ ٢١٥)؛ والنّسائيّ في الكبرى (١/ ١٨١) (رقم٢٧٧)؛ وابن ماجه (١/ ٢١١) (رقم٦٤٤).

(٢) البرهان، الزّركشيّ (١/ ١١٧).

(٣) أسباب النّزول (ص٤٢، ٤٣).

(٤) البرهان، الزّركشيّ (١/ ١١٧).

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميّة (١٣/ ٣٣٩).

(٦) البرهان، الزّركشيّ (١/ ١٣)؛ والإتقان، السّيوطيّ (٤/ ٢١٥)؛ ومناهل العرفان للزّرقانيّ (٢/ ٣٨).

الشّاطبي: «معرفة أسباب التّنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن»[1]. فأسباب النّزول تساعد المفسّر في بيان مجمل، أو إيضاح خفيّ، وقد تكون تفسيرًا بحدّ ذاتها.

يقول الشّيخ الطّاهر ابن عاشور: «إنّ من أسباب النّزول ما ليس المفسّر بغنيّ عن علمه؛ لأنّ فيها بيان مجمل، أو إيضاح خفيّ وموجز؛ ومنها ما يكون وحده تفسيرًا، ومنها ما يدلّ المفسّر على طلب الأدلّة الّتي بها تأويل الآية أو نحو ذلك»[2].

- **موقف أصحاب القراءات المعاصرة:**

يتعامل أصحاب القراءات المعاصرة مع القرآن الكريم على أنّه نصّ بشريّ أنتج في القرن السّابع الميلاديّ، أو على أنّه كتاب ربانيّ المصدر لكنّه افتقد هذه الخاصّيّة الأساسيّة – وهي كونه ربانيّ المصدر – عندما نزل على رسول الله ﷺ، ولهذا نجدهم يعبّرون بأنسنة النّصّ، ويجعلون الواقع حاكمًا على النّصّ – كما تقدّم – فالنّصّ القرآنيّ – على هذا – وثيقة للعصر الّذي تشكّل فيه، وهذا ما يثبته أحد المدّعين بقوله: «البحث التّاريخيّ يثبت لنا أنّ القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته؛ أي: بشبه الجزيرة العربيّة وبخاصّة منطقة الحجاز في القرن السّابع الميلاديّ، فألفاظه ومرجعيّاته الجغرافيّة والتّاريخيّة أدلّ على ذلك، يضاف إلى ذلك أنّ حياة النّبيّ وتبشيره بالدّعوة ومعارضة أهل مكّة له وما حصل من أحداث وحروب كلّ ذلك نجد أصداءه واضحة في القرآن»[3]. ومن هذا نفهم ربطهم بين آيات القرآن وعادات العرب وأعرافهم وبعض نصوص التّوراة والإنجيل أيضًا.

وقد يعبّرون أيضًا بتاريخيّة النّصّ القرآنيّ، والتّاريخيّة هي: "إخضاع النّصّ لأثر الزّمان والمكان والمخاطَب مطلقًا"[4]، وهي في الأصل "مذهب يقرّر أنَّ القوانين الاجتماعيّة تتّصف بالنّسبيّة التّاريخيّة، وأنّ

(١) الموافقات (٣/ ٣٤٧، ٣٤٨).

(٢) التّحرير والتّنوير (١/ ٤٧).

(٣) القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ، د/ أركون (ص١٤) – (هامش) هاشم صالح.

(٤) العَلمانيّون والقرآن الكريم، د/ أحمد الطّعّان (ص٣٣٢).

القانون من نتاج العقل الجمعيّ، وتعمّم ذلك على الشّرائع الإلهيّة أيضًا"[1]. وقد نصَّ فيكو **Vico** على أنَّ البشر هم الّذين يصنعون التّاريخ، وليس القوى الغيبيّة كما يتوهّمون، وهكذا فالتّاريخ كلّه بشريّ من أقصاه إلى أقصاه.

وهذه التّاريخيّة قال بها فلاسفة التّنوير الغربيّ[2]، عندما واجهوا النّصّ الدّينيّ – التّوراتيّ والإنجيليّ – في القرنَين السّابع عشر والثّامن عشر الميلاديّين، ورأوا أنَّ الدّين والتّديّن، إنّما يمثّل مرحلة تاريخيّة في عمر التّطوّر الإنسانيّ، تعدّ مرحلة طفولة العقل البشريّ، ثمّ تلتها – على طريق النّضج – مرحلة الميتافيزيقا الّتي توارت هي الأخرى لحساب المرحلة الوضعيّة الّتي لا ترى علمًا إلّا إذا كان نابعًا من الواقع، ولا ترى سبلًا للعلم والمعرفة إلّا العقل والتّجارب الحسّيّة ... وما عدا ذلك – من الدّين وأحكام شرائعه – فهي إيمان، مثّل مرحلة تاريخيّة على درب التّطوّر العقليّ، ولم يعُد صالحًا لعصر العلم الوضعيّ[3].

وقد تلقّف أصحاب القراءة المعاصرة هذا المذهب ودعوا إلى تطبيقه على القرآن الكريم وأحكامه، فهم يريدون أن يبقى القرآن حبيسًا لما سموه الظّروف الموضوعيّة التّاريخيّة، ولا يتعدّاها إلى ظروف جديدة، فدعوا إلى محاصرة الخطاب القرآنيّ بحدود زمان ومكان معيّنين؛ هو الفترة التّاريخيّة للمجتمع العربيّ إبّان البعثة النّبويّة، وممّا ساعدهم على ذلك فيما يظنّون، ربطهم بين الآيات وأسباب نزولها، والادّعاء بأنّ آيات القرآن كلّها نزلت لأسباب[4]، وأنّ الأحكام مقيّدة بتلك الحوادث وليست مطلقة، يقول الدّكتور حسن

---

(١) النّصّ الإسلاميّ بين الاجتهاد والجمود والتّاريخيّة، د/ محمّد عمارة (ص١٧) (هامش).

(٢) **التّنوير الغربي**: نزعة فلسفيّة جعلت شعارها: "لا سلطان على العقل إلّا للعقل" وأحلّت العقل والعلم والفلسفة محلّ الله والدّين واللّاهوت. النّصّ الإسلاميّ، د/ محمّد عمارة (ص١٦) (هامش).

(٣) حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشكّكين، د/ محمّد عمارة (ص٣٠٧، ٣٠٨).

(٤) في مقابل هذا الرّأي يذهب د/ محمّد شحرور إلى القول: «إنّ أسباب النّزول هي للأحكام ولتفصيل الكتاب، وليس للقرآن أسباب نزول». الكتاب والقرآن (ص٩٢). ويقول: «إن زعم وجود أسباب للنّزول، يجرّد الآيات والأحكام والقول الإلهيّ من مطلقيّته وعموميّته ويجعله مقيّدًا مخصّصًا، ويربطه لزومًا بالحدث التّاريخيّ. الأمر الّذي يفتح الباب واسعًا أمام المؤمنين بالحتميّة التّاريخيّة للقول بتاريخيّة النّصّ القرآنيّ ومرحليّته، ولرفض فكرة صلاحيّته لكلّ زمان ومكان، طالما أنّ هناك من يضع للنّزول أسبابًا مخصوصة بأزمنة بعينها وأمكنة بعينها وأشخاص بعينهم». نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ – فقه المرأة (ص٩٣).

حنفيّ: «لقد نزل الوحي معلنًا لأوّل مرّة ارتباط الفكر بالواقع ونزول كلّ آية لسبب، بل معطيًا الأولويّة للواقع على الفكر، أعني: وجود سبب النّزول أوّلًا ثمّ نزول الآية ثانيًا»[1]. ويقول: «كلّ آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سوَر لم تنزل بلا أسباب»[2].

وكذلك يذهب المستشار محمّد سعيد العشماويّ إلى أنّ: «كلّ آيات القرآن نزلت على الأسباب حتّى وإن تضمنت حكمًا شرعيًّا أو قاعدة أصوليّة أو نظُمًا أخلاقيّة»[3]. وقال في موطن آخر: «ففيما عدا السّوَر الأولى لم تنزل آية إلّا بسبب، فقد كانت تحدُث الواقعة أو يُسأل النّبيّ رأيًا أو حكمًا فتنزل الآية على السّبب الّذي طلب من أجله»[4]. ويرى «أنّ أحكام التّشريع في القرآن ليست مطلقة، ولكنّها أحكام تتعلّق بواقعات بذاتها أثيرت لسبب ولآخر ... ولم تكن مجرّد تشريع مطلق»[5].

وإذا كان هذا الاتّجاه يرى أنّ كلّ آية من القرآن نزلت على سبب خاصّ، فهذا لا إشكال فيه من حيث الحكم إلّا إنّه مخالف لواقع نزول القرآن، فقد ذكر الواحديّ في كتابه أسباب نزول (٤٧٢) آية، من آيات القرآن البالغة (٦٢٣٦) وهذه الرّوايات الّتي ذكرها فيها الصّحيح والحسن والضّعيف والموضوع، وفيها ما لا يصحّ أنْ يعدّ في أسباب النّزول، بينما وصل العدد عند السّيوطيّ إلى (٨٨٨) آية[6]، ويقال في رواياته ما قيل في روايات الواحديّ، فأين كلام العشماويّ وحنفيّ وغيرهما من هذه الحقيقة. لكنّ الإشكاليّة في هذا الاتّجاه تكمن في تعطيلهم أحكام القرآن وتقييدها في أسباب نزولها، وعدم تطبيق الأحكام على نظائر الوقائع الّتي نزلت فيها، وهذا لا يقرّه عاقل فضلًا عن المسلم، وهذا ما عرف عند الأصوليّين بالعلاقة بين اللّفظ والسّبب[7]، واستنبطوا لذلك قاعدة: **"العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب"**.

---

(١) في فكرنا المعاصر (ص١٢٦).

(٢) الوحي والواقع - دراسة في أسباب النّزول (ص١٣٥).

(٣) أصول الشّريعة (ص٦٧).

(٤) المرجع السّابق (ص٦٥).

(٥) معالم الإسلام (ص٢٠).

(٦) سقوط الغلوّ العَلمانيّ، د/ محمّد عمارة (ص٢٥٥).

(٧) للألفاظ مع أسباب النّزول ثلاثة أحوال: عموم اللّفظ والسّبب، خصوص اللّفظ والسّبب، عموم اللّفظ وخصوص السّبب.

يقول ابن تيميّة: «وقد يجيء كثيرًا من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في كذا، لا سيّما إن كان المذكور شخصًا؛ كأسباب النّزول المذكورة في التّفسير، كقولهم: إنّ آية الظّهار نزلت في امرأة أوس بن الصّامت، وإنّ آية اللّعان نزلت في عُويمر العَجْلانيّ أو هلال بن أميّة، وإنّ آية الكلالة نزلت في جابر بن عبد الله، وإنّ قوله: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩] نزلت في بني قُرَيْظَة والنَّضير، وأنّ قوله: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ دُبُرَهُۥٓ﴾ [الأنفال: ١٦] نزلت في بَدْر، وأنّ قوله: ﴿بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ﴾ [المائدة: ١٠٦] نزلت في قضيّة تَميم الدّاريّ وَعديّ بن بَدَّاء، وقول أبي أيّوب إنّ قوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ أَبَدَۢا بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡۚ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥] نزلت فينا معْشر الأنصار، الحديث ... ونظائر هذا كثير ممّا يذكرون أنّه نزل في قوم من المشركين بمكّة، أو في قوم من أهل الكتاب اليهود والنّصارى، أو في قوم من المؤمنين؛ فالّذين قالوا ذلك لم يقصدوا أنّ حكم الآية مختصّ بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإنّ هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والنّاس وإن تنازعوا في اللّفظ العامّ الوارد على سبب هل يختصّ بسببه أم لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين: إنّ عمومات الكتاب والسّنّة تختصّ بالشّخص المعيّن، وإنّما غاية ما يقال: إنّها تختصّ بنوع ذلك الشّخص فيعمّ ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللّفظ. والآية الّتي لها سبب معيّن، إن كانت أمرًا ونهيًا فهي متناولة لذلك الشّخص ولغيره ممّن كان بمنزلته، وإن كانت خبرًا بمدح أو ذمّ فهي متناولة لذلك الشّخص وغيره ممّن كان بمنزلته أيضًا»[1].

* * *

(١) مقدّمة في أصول التّفسير لابن تيميّة (ص١٥، ١٦).

خاتمة

بعد حمد الله على توفيقه بإنجاز البحث، يمكن أن نختمه بأهمّ نتائجه:

- مفهوم القراءة شهد تطوّرًا وانتقالًا من معناه الشّائع إلى معنى جديد، فأصبحت القراءة مصطلحًا يعني مذهبًا من مذاهب التّأويل، ومنهجًا من مناهجه؛ فهي فهْم محتوى النّصّ المقروء، أو "الطّريق المسلوكة لفهمه".

- القراءة المعاصرة استجابة لدعوات استعماريّة واستشراقيّة، تعمل على فصل القرآن عن السّنّة، وإخضاع القرآن للاجتهادات والتّأويلات المفتوحة؛ ليفرّغوه ممّا لا يريدون، ويملؤوه بعد ذلك بما يريدون من الأفكار والفلسفات الّتي تضمن بقاء هيمنة الغرب على الشّرق الإسلاميّ.

- المبدأ الأساس الّذي يسيطر على عمليّة الفهم المعاصرة هو تجاهل قوانين التّأويل ونظام الخطاب.

- إنّ وقائع أسباب النّزول ليست مُنشِئًا للآيات، ولا هي العلّة في تشريع الأحكام، وإنّما هي مناسبات النّزول، الّتي تساعد على فهم الآيات.

- حصر النّصّ القرآنيّ بسبب النّزول وتعليق الأحكام التّشريعيّة القرآنيّة بوقائع نزولها منهج (مادّيّ - ماركسيّ) يجعل النّصّ ثمرة للواقع، وتابعًا له، ومعلولًا به، وجودًا وعدمًا.

- إنَّ دعوى تاريخيّة النّصّ الدّينيّ لا مكان لها بالنّسبة للقرآن؛ لأنَّ القرآن هو كتاب الشّريعة والرّسالة الخاتمة، فلو طبّقنا عليه قاعدة تاريخيّة النّصوص الدّينيّة، لحدث فراغ في المرجعيّة الدّينيّة، وزالت حُجّة الله على العباد في الحساب والجزاء؛ إذ سيقولون: يا ربّنا، لقد أنزلت علينا كتابًا نسَخَه التّطوّر، فماذا كان علينا أن نطبّق بعد أن تجاوز الواقع المتطوّر آيات الكتاب وأحكامه؟!

- أحكام الشّريعة تنقسم إلى قسمين رئيسين: أحكام مصدرها نصوص القرآن والسّنّة مباشرة، وأحكام مصدرها الاجتهاد كأن تكون مبنيّة على مصلحة سكتت عنها النّصوص، أو عُرْف أو عادة، وهذا القسم هو الّذي يتغيّر بتغيّر الزّمان، وهذا دليل على مرونة الشّريعة وتلبيتها حاجة النّاس، وجعلوا لذلك قاعدة فقهيّة مشهورة: "لا يُنكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان". لكن أصحاب القراءات المعاصرة جعلوا الأحكام الشّرعيّة كلّها قسمًا واحدًا، قابلًا للتّغيّر والتّطوّر، معتمدين على الواقع أيّما اعتماد، تماشيًا مع

الفلسفة المادّيّة الجدليّة، الّتي تدّعي أنّ الواقع هو مُنشِئ الوعي والدّين والأخلاق وليس العكس، فالواقع - إذن - هو الأصل، ولا سبيل لإهداره؛ لذلك قالوا: «النّصّ ثابت والفهم متغيّر» لتبقى الأحكام والثّوابت لعبة في أيديهم، كما قالوا بتاريخيّة النّصّ الدّينيّ، وغايتهم تعطيل أحكام القرآن وفصلها عن حياة النّاس، والنّظر إلى القرآن على أنّه خطاب رقائق ومواعظ. وبهذا ربطوا النّصوص القرآنيّة بأسباب نزولها ووقائعها، لا تتعدّى إلى أمثالها متغافلين عن القاعدة المتّفق عليها بين علماء تفسير النّصوص: **"العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب"**.

*****

ثبت المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم (رواية حفص عن عاصم) برنامج مجمّع الملك فهد.

٢. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدّين عبد الرحمن بن أبي بكر السّيوطيّ – تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٣. الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسيّ – تقديم: د/ إحسان عبّاس، دار الآفاق الجديدة – بيروت.

٤. أساس البلاغة، محمود بن عمرو بن أحمد الزّمخشريّ جار الله – تحقيق: محمد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٥. أسباب نزول القرآن، عليّ بن أحمد الواحديّ - تحقيق السّيّد أحمد صقر، دار القبلة للثّقافة الإسلاميّة – جدّة، مؤسّسة علوم القرآن - بيروت، دمشق، الطبعة الثالثة - ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٦. الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، د/ عبد المجيد الشّرفيّ، دار الطّليعة - بيروت، الطبعة الأولى - ٢٠٠١م.

٧. الإسلام والحرية - الالتباس التّاريخيّ، د/ محمّد الشّرفيّ، الفنك - الدّار البيضاء.

٨. الإسلام والعصر تحدّيات وآفاق، د/ محمد سعيد رمضان البوطيّ ود/ طيّب تيزينيّ، دار الفكر - دمشق، دار الفكر المعاصر - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
٩. أصول الشّريعة، محمّد سعيد العشماويّ، مكتبة مدبولي الصّغير - القاهرة، الطبعة الرابعة - ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
١٠. إعراب القرآن وبيانه، محيي الدّين درويش، دار الإرشاد للشّئون الجامعيّة - حمص، الطبعة الرابعة - ١٤١٥هـ.
١١. البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله محمّد بن بهادر بن عبد الله الزّركشيّ - تحرير ومراجعة: الشّيخ عبد القادر عبد الله العاني وآخرين، وزارة الأوقاف والشّئون الإسلاميّة - الكويت، الطبعة الثانية - ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
١٢. البرهان في علوم القرآن، بدر الدّين محمّد بن عبد الله بن بهادر الزّركشيّ - تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة - عيسى البابيّ الحلبيّ وشركائه، الطبعة الأولى - ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.
١٣. تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، د/ محمّد أركون – ترجمة: هاشم صالح، المركز الثّقافيّ العربيّ - الدّار البيضاء، مركز الإنماء القوميّ - بيروت، الطبعة الثانية - ١٩٩٦م.
١٤. التّحرير والتّنوير، الشّيخ محمّد الطّاهر بن عاشور، دار سحنون – تونس ١٩٩٧م.
١٥. التّراث والتّجديد - موقفنا من التّراث القديم، د/ حسن حنفيّ، (مجد) المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر - بيروت، الطبعة الخامسة - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
١٦. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدّمشقيّ – تحقيق: سامي محمّد سلامة، دار طيبة – الرّياض، الطبعة الثانية - ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
١٧. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمّد بن جرير بن يزيد بن خالد الطّبريّ، دار الفكر - بيروت ١٤٠٥هـ.
١٨. الجامع المسند الصّحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيّامه = صحيح البخاريّ، محمّد

بن إسماعيل أبو عبدالله البخاريّ الجعفيّ - تحقيق: محمّد زهير بن ناصر النّاصر، دار طوق النّجاة، الطبعة الأولى - ١٤٢٢هـ.

١٩. جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة - العالميّة الإسلاميّة الثّانيّة، محمّد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي - بيروت ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٢٠. الحداثيّون العرب في العقود الثّلاثة الأخيرة والقرآن الكريم (دراسة نقديّة)، د/ الجيلاني مفتاح، دار النّهضة - دمشق، الطبعة الأولى - ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٢١. حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشكّكين، د/ محمّد عمارة وآخرين، المجلس الأعلى للشّئون الإسلامية- القاهرة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٢٢. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل - بحث في جدليّة النّصّ والواقع والعقل، د/ عبد المجيد النّجّار، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ - هيرندن - فيرجينيا - أمريكا، الطبعة الثانية - ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٢٣. الخلفيّة اليهوديّة لشعار قراءة معاصرة، د/ محمّد سعيد رمضان البوطيّ، مجلّة نهج الإسلام - وزارة الأوقاف السّوريّة (عدد٤٢) كانون الأول ١٩٩٠م.

٢٤. دراسات في علوم القرآن، د/ فهد بن عبد الرّحمن بن سليمان الروميّ، الطبعة الثانية عشرة - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م

٢٥. دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عبد النّبيّ بن عبد الرّسول الأحمد نكري - عرّب عباراته الفارسيّة: حسن هاني فحص، دار الكتب العلميّة - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٢٦. سقوط الغلوّ العَلمانيّ، د/ محمّد عمارة، دار الشّروق - القاهرة، الطبعة الثانية - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٢٧. سنن التّرمذيّ = الجامع الصّحيح، محمّد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضّحاك التّرمذيّ أبو عيسى - تحقيق وتعليق: أحمد محمّد شاكر (ج١، ٢) ومحمّد فؤاد عبد الباقي (ج٣) وإبراهيم عطوة

عوض (ج٤، ٥)، مصطفى البابيّ الحلبيّ – القاهرة، الطبعة الثانية – ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٢٨. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السّجستانيّ الأزديّ – تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة – صيدا – بيروت.

٢٩. سنن ابن ماجه، محمّد بن يزيد أبو عبد الله القزوينيّ – تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربيّة – فيصل عيسى البابيّ الحلبيّ.

٣٠. السّنن الكبرى، أبو عبد الرّحمن أحمد بن شعيب بن عليّ الخراسانيّ النّسائيّ – تحقيق وتخريج: حسن عبد المنعم شلبي – إشراف: شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرّسالة – بيروت، الطبعة الأولى – ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٣١. شرح التّلويح على التّوضيح، سعد الدّين مسعود بن عمر التّفتازانيّ، مكتبة صبيح – مصر.

٣٢. شرح المجلّة (مجلّة الأحكام الشّرعيّة)، محمّد خالد الأتاسيّ ومحمّد طاهر الأتاسيّ، مطبعة حمص.

٣٣. المسند الصّحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ = صحيح مسلم، مسلم بن الحجّاج أبو الحسن القشيريّ النّيسابوريّ – تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربيّ – بيروت.

٣٤. العباب الزّاخر واللّباب الفاخر، الحسن بن محمد الصّغانيّ – تحقيق: د/ ڤير محمّد حسن، منشورات المجمع العلميّ العراقيّ – بغداد، الطبعة الأولى – ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٣٥. على طريق العودة إلى الإسلام، د/ محمّد سعيد رمضان البوطيّ، مؤسّسة الرّسالة – بيروت، دار الفارابيّ – دمشق، الطبعة السادسة – ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

٣٦. علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التّشريع، عبد الوهّاب خلّاف، مطبعة المدنيّ (المؤسّسة السّعودية بمصر).

٣٧. العَلمانيّون والقرآن الكريم (تاريخيّة النّصّ)، د/ أحمد إدريس الطّعان، دار ابن حزم – الرّياض، الطبعة الأولى – ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٣٨. علوم القرآن الكريم، د/ نور الدّين عتر. مطبعة الصّباح – دمشق، الطبعة الأولى –

١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٣٩. الغارة على العالم الإسلاميّ، ا.ل/ شاتليه - نقلها إلى العربيّة: مساعد اليافي ومحبّ الدّين الخطيب، المطبعة السّلفيّة – القاهرة، جدّة، الطبعة الرابعة – ١٣٩٨هـ.
٤٠. الفكر الأصوليّ واستحالة التّأصيل، د/ محمّد أركون – ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقي – لندن ١٩٩٩م.
٤١. الفكر العربيّ، د/ محمّد أركون – ترجمة: عادل العوّا. منشورات عوَيدات – بيروت، باريس، الطبعة الثالثة – ١٩٨٥م.
٤٢. في فكرنا المعاصر، د/ حسن حنفيّ، دار التّنوير - بيروت، الطبعة الثانية - ١٩٨٣م.
٤٣. في المسألة الإسلاميّة المعاصرة - ماهيّة المعاصرة، طارق البشريّ، دار الشّروق – القاهرة، بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
٤٤. القرآن والتّفسير العصريّ للقرآن، د/ عائشة عبد الرّحمن (بنت الشّاطئ)، دار المعارف - القاهرة ١٩٧٠م.
٤٥. القراءة أوّلًا، محمّد عدنان سالم، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية - ١٩٩٩م.
٤٦. القراءة الجديدة للقرآن والنّصوص الدّينيّة، د/ عبد المجيد النّجّار، أبحاث مؤتمر مجمع الفقه الإسلاميّ (الدَّورة السّادسة عشرة - دبيّ) ٢٠٠٥م.
٤٧. قراءة علميّة للقراءات المعاصرة، د/ شوقي أبو خليل، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى - ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
٤٨. القرآن محاولة لفهم عصريّ للقرآن، د/ مصطفى محمود، دار الشّروق - بيروت ١٩٧٠م.
٤٩. القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ، محمّد أركون – ترجمة: هاشم صالح، دار الطّليعة - بيروت، الطبعة الأولى - ٢٠٠١م.
٥٠. قضايا في نقد العقل الدّينيّ - كيف نفهم الإسلام اليوم، محمّد أركون – ترجمة: هاشم صالح، دار الطّليعة - بيروت.

٥١. الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، د/ محمّد شحرور، الأهالي – دمشق.
٥٢. لباب النّقول في أسباب النّزول، جلال الدين عبد الرّحمن السّيوطيّ، مطبعة الملّاح – دمشق، الطبعة الأولى – ١٣٩٧هـ/ ١٩٥٩م.
٥٣. لبنات، د/ عبد المجيد الشّرفيّ، دار الجنوب – تونس ١٩٩٤م.
٥٤. لسان العرب، محمّد بن مكرم بن منظور الأفريقيّ المصريّ، دار صادر – بيروت، الطبعة الأولى.
٥٥. مباحث في علوم القرآن، منّاع القطّان، مكتبة وهبة – القاهرة، الطبعة الحادية عشرة – ٢٠٠٠م.
٥٦. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميّة – جمع وترتيب: عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم وابنه محمّد، مكتبة ابن تيميّة – القاهرة.
٥٧. محاولات التّجديد في أصول الفقه ودعواته دراسة وتقويمًا، د/ هزّاع عبد الله الحوالي الغامديّ، مطبوعات جامعة الإمام محمّد بن سعود – الرّياض.
٥٨. مختار الصّحاح، محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرّازيّ – تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
٥٩. المدخل الفقهيّ العامّ، مصطفى أحمد الزّرقا، دار القلم – دمشق، الطبعة الأولى – ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
٦٠. المستشرقون، نجيب العقيقيّ، دار المعارف – القاهرة، الطبعة الرابعة – ١٩٨٠م.
٦١. معالم الإسلام، محمّد سعيد العشماويّ، القاهرة ١٩٨٩م.
٦٢. المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلّفين بإشراف مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة: إبراهيم مصطفى وأحمد الزّيّات وحامد عبد القادر ومحمّد النّجّار، مكتبة الشّروق الدَّوْلية – القاهرة، الطبعة الرابعة – ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٦٣. مفهوم النّصّ دراسة في علوم القرآن، د/ نصر حامد أبو زيد، المركز الثّقافيّ العربيّ – الدّار البيضاء، بيروت، الطبعة الخامسة – ٢٠٠٠م.
٦٤. مقدّمة في أصول التّفسير، تقيّ الدّين أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة الحرّانيّ، مؤسّسة الرّيّان –

بيروت، الطبعة الثانية - ١٣٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٦٥. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمّد عبد العظيم الزّرقانيّ – تحقيق: د/ بديع السّيّد اللّحّام، دار قتيبة – دمشق، الطبعة الثانية – ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١ م.

٦٦. الموافقات في أصول الفقه، إبراهيم بن موسى اللّخميّ الغرناطيّ الشّاطبيّ – تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة – بيروت، [صورة عن طبعة المكتبة التّجاريّة - مصر].

٦٧. النّبأ العظيم - نظرات جديدة في القرآن، محمّد عبد الله دراز، دار القلم - الكويت، الطبعة الثانية - ١٩٧٠م.

٦٨. نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ - فقه المرأة، د/ محمّد شحرور، الأهالي - دمشق، الطبعة الأولى – ٢٠٠٠م.

٦٩. النّصّ الإسلاميّ بين الاجتهاد والجمود والتّاريخيّة، د/ محمّد عمارة، دار الفكر – دمشق، دار الفكر المعاصر - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٧٠. النّصّ والسّلطة والحقيقة - إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، د/ نصر حامد أبو زيد، المركز الثّقافيّ العربيّ - الدّار البيضاء، بيروت، الطبعة الرابعة - ٢٠٠٠م.

٧١. نقد الخطاب الدّينيّ، د/ نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي - القاهرة، الطبعة الثالثة - ١٩٩٥م.

٧٢. نقد النّصّ، عليّ حرب، المركز الثّقافيّ العربيّ - الدّار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى - ١٩٩٣م.

٧٣. النّهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدّين أبو السّعادات المبارك بن محمّد الجزريّ (ابن الأثير) – تحقيق: طاهر أحمد الزّاوي ومحمود محمّد الطّناحي، المكتبة العلميّة - بيروت ١٣٩٩هـ.

٧٤. الوحي المحمّديّ، محمّد رشيد رضا، مكتبة القاهرة، الطبعة السادسة - ١٩٦٠م.

٧٥. الوحي والواقع - دراسة في أسباب النّزول، د/ حسن حنفيّ، ندوة مواقف الإسلام والحداثة.

٧٦. يغالطونك إذ يقولون، د/ محمّد سعيد رمضان البوطيّ، دار الفارابيّ للمعارف - دار اقرأ - دمشق، الطبعة الأولى - ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٧٧. **OXFORD Learner’s Pocket Dictionary**

٧٨. Magdi Wahpa: ADictionary of Leterary Terms, Librairie du LiBAn, Beirut 1983

مواقع على شبكة المعلومات العالميّة (الإنترنت).

٧٩. موقع الملتقى الفكري للإبداع: http://www.almultaka.net

٨٠. منتدى التّوحيد: http://www.eltwhed.com

٨١. نحو رؤية منهجية في فقه الواقع، د/ أنور أبو طه، موقع شبكة حوار بوابة الأقصى: http://alaqsagate.org

٨٢. فقه الواقع. د.مصطفى بن كرامه مخدوم. موقع علماء الشّريعة: www.olamaashareah.net

البحث الثالث

تحريف مصطلحات التراث الإسلامي

مصطلح "الجاهليَّة" نموذجًا

د/ فؤاد وهبة عبد الرحيم عزام

المدرس بكلية أصول الدين بالزقازيق

مُقَدِّمَة

الحمد لله على ما أنعم، وصلَّى اللهُ على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلَّم، أما بعد؛

فعلى امتداد التاريخ العلمي للأمَّة الإسلاميَّة وتراثها العلمي يشكل الأساس المعرفي الذي ينطلق منه العلماء في إنتاجهم العلمي في كافة ميادين العلم، ولم يكن تعاملهم مع هذا التراث عملًا عشوائيًا إنما كان يسير عبر منهج علمي منضبط يعصمهم من شطط الفكر، وجماح العقل، فاتسم إنتاجهم العلمي في غالبه بوسطية الفكر واتزان الأحكام.

وفي العصر الحديث تعرض التراث الإسلامي لمواقف متنوعة يجمعها التفلُّت من منهج السلف في التعامل مع هذا التراث، فجاءت الموجة الحداثية تتنكر للتراث جملة وتعتبره تاريخًا علميًا مرحليًا لا يجب التقيد به في فهم نصوص الوحي الشريف، وتتخوض في تفسير القرآن الكريم تخوضا جامحا إلى أبعد الحدود، فأفرغت تعاليم الوحي من مضامينها الحقيقية حتى غيرت معالم الدين، فلم تجد قبولا معتبرا على مستوى الشعوب الإسلامية.

وصاحب هذه الموجة موجة أخرى هي موجة الحركات الإسلامية التي لم تتنكر للتراث ولم ترفضه، باعتباره تراث الإسلام، بيد أنها لم تتعامل معه بموضوعية ولم تتقيد في كثير من الأحيان بما تواضع عليه علماء السلف من ضوابط إنتاج المعرفة في الإسلام، فتعرضت بعض مفاهيم التراث ومصطلحاته لحالة من التبديد الذي أذهب معانيها الحقيقية، وكان لذلك آثاره السيئة على الثقافة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية.

مشكلة البحث وأسباب اختياره:

يجيب هذا البحث على عدد من الأسئلة كانت هي الدافع لاختياره وهي:

أولًا/ علام يدل مصطلح الجاهليَّة في التراث الإسلامي؟

ثانيًا/ كيف طرح الأستاذ سيد قطب، ومحمد قطب مفهوم الجاهليَّة؟

ثالثًا/ إلى أي مدى كانت رؤيتهما موافقة للدلالة التراثية للمصطلح أو مخالفة له؟

رابعًا/ ما الآثار التي تترتب على فهمهما للمصطلح؟

الدراسات السابقة:

ثمة دراسات سابقة تناولت مسألة (الجاهلية) في الفكر الإسلامي المعاصر منها:

أولًا/ فصل بعنوان مفهوم الجاهليَّة في كتاب: "الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية" تأليف الدكتور/ هشام أحمد عوض جعفر، صدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي ضمن سلسلة نشر الرسائل الجامعية عام ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م. وفي هذا الفصل تناول المؤلف مفهوم الجاهليَّة وهل هي حالة موضوعية أم فترة تاريخية، وقد رأى المؤلف أنها حالة موضوعية يمكن أن تنطبق على أي عصر. وهذا الرأي الذي رجحه المؤلف هو المقصود بالمناقشة في هذا البحث حيث يتفق ورؤية الحركة الإسلامية في تعاملها مع هذا المصطلح . ومن هنا وجد الباحث أن الموضوع ما زال بحاجة لمناقشته.

ثانيًا/ فصل بعنوان "مفهوم الجاهليَّة وانقطاع الدين وحتمية الصدام" في كتاب: "الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين" لمؤلفه الدكتور/ أسامة السيد محمود الأزهري، طبعة دار الفقيه بدولة الإمارات العربية المتحدة عام ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

وقد تضمن هذا الفصل دراسة وصفية موثقة بحشد كبير من النصوص المنقولة عن الأستاذ سيد قطب رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مختلف مؤلفاته والتي تؤكد اعتناقه لفكرة تجهيل المجتمعات الإسلامية وصبغها بصبغة الجاهليَّة، وقد اكتفى المؤلف بالتعليق العام عليها مبينا الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الأستاذ سيد قطب في هذه الدعوى ثم أتى نقدها مضمنا في بقية فصول الكتاب في إطار نقد فكرة الحاكمية، والاستعلاء، والجهاد، والتمكين إلى آخر هذه الأفكار.

موقع هذا البحث من الدراسات السابقة:

يعتبر هذا البحث محاولة لطرح مزيد من التركيز على نقد مفهوم "الجاهليَّة" من جهة تعامل الحركات الإسلامية مع وضعيته التراثية ولهذا استعرضت اللفظ في القرآن الكريم والسنة النبوية مقرونًا بفهم علماء التراث له معتمدًا في ذلك على المصادر التراثية الأصيلة التي تصور رؤية العلماء للمفهوم على مر العصور

لكي أخرج في النهاية بالتصور التراثي للمفهوم مع بيان أثره على نهج الإصلاح مقارنًا برؤية الحركة الإسلامية له مع مناقشتها وبيان أثر فهمها على النهج الإصلاحي الذي اتَّجَهت إليه.

خطة البحث:

يتكون هذا البحث من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

المقدمة: وتتضمن مدخلًا للموضوع، ومشكلة البحث وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

التمهيد: ويتضمن تحرير مفردات عنوان البحث.

المبحث الأول: دلالة مصطلح الجاهليَّة في التراث الإسلامي - عرض وتحليل.

المبحث الثاني: مصطلح الجاهليَّة في فكر الأستاذ سيد قطب ومحمد قطب - تحليل ونقد.

خاتمة البحث: وتتضمن نتائج البحث وتوصياته.

وأسأل الله تعالى التوفيق والسداد.

تمهيد

«تحرير مصطلحات عنوان البحث»

أولًا/ تحريف:

لغة: هو الانحراف عن الشيء والعدول عنه كتحريف الكلام وهو عَدلُه عن جهته، قال تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾[1]. قال الإمام الطبري: «أي: يُبدِّلون معناها ويغيِّرونها عن تأويله»[2].

ثانيًا/ مُصطلحات:

لغة: جمع (مصطلح) وهو مشتق من الفعل (صلَح)، والصَّلاح: ضد الفساد، وربما كنَّوا بالصالح عن الشيء الذي هو إلى الكثرة، كقولهم: مَطَرَةٌ صالحة[3] والصُّلح: تصالحُ القوم فيما بينهم. ويقال في المعنى ذاته اصطلحوا، واصَّالحوا بتشديد الصَّاد[4] وعليه فإن أصل الكلمة يدل لُغويًّا على معنى الكثرة والتوافق.

اصطلاحا: الاصطلاح عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول[5]، ومعنى هذا "أن (المصطلح) كلمة تفقد بالتدريج انتماءها إلى اللغة العامة مكرِّسة انتماءها الجديد في لغة خاصة بميدان معرفي محدَّد[6].

---

(١) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، ت عبد السلام محمد هارون (٢/ ٤٣) دار الفكر ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م. وقوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ من قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٤٦].

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن، لابن جرير الطبري، ت أحمد محمد شاكر (٨/ ٤٣٢) مؤسسة الرسالة، ط١ – ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

(٣) لسان العرب، جمال الدين بن منظور – باب: الحاء، فصل: الصاد (٢/ ٥١٦) دار صادر – بيروت، ط٣ - ١٤١٤هـ.

(٤) المرجع السابق (٢/ ٥١٧).

(٥) التعريفات، علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني (ص٢٨) دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ – ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(٦) مصطلح تعارف الحضارات - رؤية إسلامية، د/ محمد كمال الدين إمام (ص١٤٩٦) مجلة الأزهر - رمضان١٤٣٢هـ/ أغسطس٢٠٠١م.

والمراد به في عنوان البحث ما تعارف عليه المسلمون في تراثهم واصطلحوا عليه من عبارات وألفاظ أخذت دلالتها بعد أن اصطبغت عقولهم بصبغة الإسلام عقيدة وفكرًا.

ثالثًا/ التراث:

لغة: "هو ما يخلفه الرجل لورثته"[1] وأصله "ورث والإيراث هو الإبقاء للشيء"[2]. وعلى ذلك فإن "التراث – بوجه عام – هو ما يخلفه السابق للاَّحق في الدين، وفي الفكر، وفي الأخلاق، وفي الشرائع وفي الآداب، وفي الفن وغير ذلك"[3] أما "التراث الإسلامي فهو ما سطره العقل المسلم عبر تاريخ الدعوة الإسلامية سواء كان المُسطَّر من علوم الدين أم من علوم الدنيا حقًا كان المُسطَّر أم باطلًا"[4].

وبهذه السمة الإنسانية يخرج القرآن الكريم والسنة النبوية من دائرة التراث؛ لأن مصدرهما إلهيٌّ ودور الإنسان فيهما قاصر على التلقي والانتفاع دون الإضافة والإبداع[5].

رابعًا/ الجاهليَّة:

لغة: مشتقة من: الجهل، وهو نقيض العلم وهي زمن الفترة ولا إسلام[6].

واصطلاحًا: هي الحال التي كان عليها العرب قبل الإسلام من الجهل بالله سبحانه ورسوله ﷺ، وشرائع الدين، والمفاخرة بالأنساب، والكبر، والتجبر وغير ذلك[1].

---

(١) لسان العرب – باب: الحاء، فصل: الصاد (٢/ ٥١٦).

(٢) كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري – ت د/ مهدي المخزومي ود/ إبراهيم السامرائي (٨/ ٢٣٤) دار ومكتبة الهلال.

(٣) الغارة على التراث الإسلامي، جمال سلطان (ص٢٠) مكتبة السنة، ط١ – ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

(٤) التراث الإسلامي بين التقدير والتقديس، د/ بكر زكي عوض (ص١٠) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – سلسلة قضايا إسلامية (عدد١٢٥) ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

(٥) السابق نفسه.

(٦) لسان العرب، باب: اللام، فصل: الجيم (١١/ ٣٠). وفي المعنى ذاته ما جاء في معجم متن اللغة: "الجاهليَّة: اسم حدث بعد الإسلام، ولم يكن يعرف عند العرب بمعناه المراد، وإنما أطلق هذا الاسم على الزمن الذي مضى على الأمة العربية قبل بعثة الرسول المصطفى ﷺ". معجم متن اللغة، الشيخ أحمد رضا (١/ ٤٤) دار مكتبة الحياة – بيروت ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م.

وبعد.. فالمراد من العنوان: "تحريف مصطلحات التراث الإسلامي مصطلح الجاهليَّة نموذجًا" هو رصد ما تم العدول به عن معناه من الألفاظ والعبارات ذات الدلالات الخاصة فيما تركه لنا السلف من إنتاج فكري عبر تاريخ الدعوة الإسلامية، وسيُكتفى في هذا البحث الوجيز بمصطلح الجاهليَّة كنموذج دال على هذا التحريف.

*****

المبحث الأول

دلالة مصطلح الجاهليَّة في التراث الإسلامي

المطلب الأول/ دلالة مصطلح الجاهليَّة في تراث علماء التفسير:

ذكر مصطلح الجاهليَّة في القرآن الكريم في أربعة مواضع:

الموضع الأول/ في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنْ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ ۖ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ ظَنَّ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ۖ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ ۗ يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ ۖ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا ۗ قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ ۖ وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾(٢).

وقد نزلت هذه الآيات الكريمة بعد هزيمة المسلمين في غزوة أحد؛ حيث شك المنافقون الذين لم يدخل الإيمان في قلوبهم في وعد الله تعالى لرسوله ﷺ بالنصر وظنوا هذا الظن الذي أضافه الله تعالى إلى الجاهليَّة، وللمفسرين هنا قولان:

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير – ت طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي (١/ ٣٢٣) المكتبة العلمية – بيروت ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

(٢) سورة آل عمران، الآية (١٥٤).

الأول/ المراد ظن أهل الشرك[1] الذين بقوا على جاهليتهم معتقدًا وفكرًا.

والثاني/ المراد الظن المختص بالملَّة الجاهليَّة[2]، فالتعبير هنا عن الأشخاص الجاهليين الكفار أو هو تعبير عن معتقدات جاهليَّة قديمة بقيت في قلوب المنافقين لم تتغير بالإسلام.

الموضع الثاني/ قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[3]. وقد نزلت هذه الآية في يهود قريظة والنضير حيث كانوا يعادلون دية النضري بضعف دية القرظي فذهبوا إلى النبي ﷺ يحتكمون إليه في قرظي قتل نضريا فساوى في الدية فلم يعجبهم حكمه ومالوا إلى حكم الجاهليَّة قبل الإسلام فنزلت: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾. ومن هنا فالمراد بحكم الجاهليَّة الحكم الذي كان في الجاهليَّة قبل الإسلام يحكمون به أو يأخذونه عن غيرهم كأفعى نجران[4].

وقال الحسن: هو عام في كل من يبتغي حكما غير حكم الله فيكون قد طلب حكم الجاهليَّة، وقد كان طاووس إذا سئل عن تفضيل بعض الأولاد في العطاء قرأ هذه الآية[5] مما يعني أن الإنسان – مع إيمانه وإسلامه – قد يميل بهواه إلى أحكام الجاهليَّة.

الموضع الثالث/ قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ

---

(١) جامع البيان (٧/ ٣٢١)؛ والكشاف، جار الله الزمخشري (١/ ٤٢٨) دار الكتاب العربي – بيروت، ط٣ – ١٤٠٧هـ؛ والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية – ت عبد السلام عبد الشافي محمد (١/ ٥٢٨) دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ – ١٤١٢هـ؛ والتفسير الكبير، محمد بن عمر فخر الدين الرازي (٩/ ٣٩٥) دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٣ – ١٤٢٠هـ؛ والجامع لأحكام القرآن، القرطبي – ت أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (٤/ ٢٤٢) دار الكتب المصرية – القاهرة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٩م؛ ومدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات النسفي – ت يوسف علي بديوي (١/ ٣٠٣) دار الكلم الطيب – بيروت، ط١ – ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

(٢) التفسير الكبير (٩/ ٣٩٥)؛ وأنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي – ت محمد عبد الرحمن المرعشلي (٢/ ٤٤) دار إحياء التراث – بيروت، ط١ – ١٤١٨هـ؛ ومدارك التنزيل (١/ ٣٠٣).

(٣) سورة المائدة، الآية (٥٠).

(٤) الكشاف (١/ ٦٤٢).

(٥) المرجع السابق (١/ ٦٤١).

تَطۡهِيرٗا﴾[1]. وفي الآية خطاب لأزواج رسول الله ﷺ بأن يقرن في بيوتهن وألَّا يتبرَّجن تبرج الجاهليَّة الأولى، والمراد بها مدة ما قبل ظهور الدعوة الإسلامية في العرب قال بعض المفسرين إنها الفترة "بين آدم ونوح فهذه الجاهليَّة الأولى، والثانية فهي ما بين عيسى عليه السلام ومحمد ﷺ"[2] كما أشار بعض المفسرين إلى أن وصفها بالأولى إنما هو وصف كاشف ولا يعني أن ثمة جاهليَّةً ثانية[3] أو أن هذه الجاهليَّة لن تعود إلا إذا ارتفعت أحكام الإسلام بالكلية والعياذ بالله[4].

الموضع الرابع/ قوله تعالى: ﴿إِذۡ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَأَلۡزَمَهُمۡ كَلِمَةَ ٱلتَّقۡوَىٰ وَكَانُوٓاْ أَحَقَّ بِهَا وَأَهۡلَهَاۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٗا﴾[5]. وقد نزلت هذا الآيات بعد أمر الحديبية حيث صدَّ مشركو مكة الرسول ﷺ والمسلمين معه من دخول البيت الحرام وفاوضوه ليرجع عامه هذا وكتبوا بينهم وبينه كتابا تولى أمره عن المشركين سهيل بن عمرو وقد أخذته أَنَفَة الجاهليَّة وحميَّتها فرفض أن يبدأ الكتاب بـ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ كما أَبَى أن يُوصَف الرسول ﷺ بالنبوة في هذا الكتاب فكتب "محمد بن عبد الله"، فهذه حمية الجاهليَّة وأنفتها وكبرها كما وصفت الآية الكريمة[6]، وقد يراد بها عصبيتهم لآلتهم الباطلة وأنفتهم من الخضوع لغيرها[7] وقد يراد تعصبهم لآبائهم بألا يخالفوا لهم عادة[8] فالتعصب لما كان عليه الآباء من باطل من عادات الجاهليَّة، هذا "وإضافة الحمية إلى الجاهليَّة لقصد تحقيرها وتشنيعها فإنها من خلق أهل الجاهليَّة فإن ذلك انتسابُ ذمٍّ في

---

(١) سورة الأحزاب، الآية (٣٣).

(٢) جامع البيان (٢٠/ ٢٦١).

(٣) التفسير الكبير (٢٥/ ١٦٧)؛ والتحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور (٢٢/ ١٣) الدار التونسية للنشر – تونس ١٩٨٤م.

(٤) التحرير والتنوير (٢٢/ ١٣).

(٥) سورة الفتح، الآية (٢٦).

(٦) جامع البيان (٢٢/ ٢٥١).

(٧) النكت والعيون، أبو الحسن الماوردي – ت السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم (٥/ ٣٢١، ٢٣٠) دار الكتب العلمية – بيروت.

(٨) المرجع السابق (٥/ ٣٢٠، ٣٢١).

اصطلاح القرآن"[1] الكريم كما مر في الآيات السابقة التي ذُكر فيها ظنُّ الجاهليَّة، وحكم الجاهليَّة، وتبرُّج الجاهليَّة.

الخلاصة: أن لفظ الجاهليَّة المذكور في القرآن الكريم يعبر في تراث أهل التفسير عن فترة زمنية قبل ظهور الإسلام بدعوة خاتم المرسلين سيدنا محمد ﷺ. وهذه الفترة تجمع فيها عنصران:

الأول/ الجهل بالعقيدة الصحيحة.

والثاني/ ما يترتب عليها من القيم والمبادئ. كما أن القرآن الكريم يدل على أنه من الممكن أن توجد رواسب جاهليَّة عند المسلمين، فقد يظنون ظن الجاهليَّة، أو يبتغون حكما من أحكام الجاهليَّة، أو يتبرجون تبرج الجاهليَّة، أو تأخذهم أنفة الجاهليَّة وحميَّتها، إلا أنهم يظلون مسلمين لم ينتف عنهم وصف الإسلام؛ ولأنها تذكر دائما في معرض الذَمِّ فإنهم يظلون مطالبين بترك أفعال الجاهليَّة مدعوين إلى التَّوبة منها.

المطلب الثاني/ دلالة مصطلح الجاهليَّة في تراث المحدَّثين:

تتضمن بعض الأحاديث النبوية التأكيد على أن (الجاهليَّة) مرحلة زمنية تنتمي للماضي العربي قبل الإسلام، وأن هذه المرحلة قد ألغيت عقائدها جميعًا، وأخلاقُها إلا قليلًا، وبعد استقرار العقيدة في قوب المسلمين شرع رسول الله ﷺ ينقض أخلاق الجاهليَّة وينهى المسلمين عنها.

أخرج الإمام أحمد في مسنده بسنده عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله ﷻ قد أذهب عنكم عُبِّيَّة الجاهليَّة، وفخرها بالآباء، مؤمن تقي، وفاجر شقي، والناس بنو آدم، وآدم من تراب، لينتهين أقوام فخرُهم برجال، أو ليكونن أهونَ عند الله من عِدَّتِهِم من الجِعلان[2] التي تدفع بأنفها النتن»[3].

---

(١) التحرير والتنوير (٦٢/ ١٩٤).

(٢) الجعلان: بكسر الجيم جمع جعل بزنة (صرد): دويبة سوداء قوتها الغائط فإن شمت ريحًا طيبة ماتت. التنوير شرح الجامع الصغير، عز الدين ابن الأمير – ت د/ محمد إسحاق محمد إبراهيم (٨/ ٢٠٩) مكتبة السلام – الرياض، ط١ – ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده – ت الشيخ شعيب الأرناؤوط وآخرين (١٤/ ٣٤٩) (رقم٨٧٣٦) الرسالة، ط١ – ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١ م. قال محققوه: إسناده حسن.

ففي هذا الحديث الشريف بيان لعلة "الانتهاء عن الافتخار بعد زوال زمان الجاهليَّة، وكمال القواعد الإسلامية بقوله ﷺ: «**إن الله قد أذهب** – أي: أزال ورفع – **عنكم عُبِّيَّة الجاهليَّة**» أي: نخوتها وكبرها، وافتخار أهل الجاهليَّة في زمانهم"[1].

وفي حديث آخر يُسأل رسول الله ﷺ عن خيار الناس فيجيب بأن من كانوا خيارَهم في الفترة التي كانت قبل الإسلام (الجاهليَّة) هم خيارهم كذلك بعد الإسلام إذا فقهوا في دينهم.

أخرج الإمام البخاري في صحيحه بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه سئل رسول الله ﷺ: من أكرم الناس؟ قال: «**أتقاهم لله**» قالوا: ليس عن هذا نسألك، قال: «**فأكرم الناس يوسف نبي الله، ابن نبي الله، ابن نبي الله، ابن خليل الله**» قالوا: ليس عن هذا نسألك، قال: «**فعن معادن العرب تسألوني؟ الناس معادن، خيارهم في الجاهليَّة خيارهم في الإسلام، إذا فقِهوا**»[2]. وقد شبَّه الرسول ﷺ الناس بالمعادن لأن المعادن تشتمل "على جَوَاهِر مُخْتَلفَة من نَفِيس وخسيس، كَذَلِك النَّاس من كَانَ شريفًا فِي الجاهليَّة لم يزده الْإِسْلَام إلاَّ شرفًا، فَإِن تفقَّه وصل إِلَى غَايَة الشّرف، وَكَانَت لَهُم أُصُول فِي الجاهليَّة يستنكفون عَن كثير من الْفَوَاحِش"[3]. وهكذا كل "من كانت له رياسة وشرف في الجاهليَّة فأسلم وفقِه في الدين فقد أحرز رياسته القديمة وشرفه الثابت إلى ما استفاده من المزيد بحق الدين ومن لم يسلم فقد هدم شرفه وضيَّع قديمه"[4].

وثمة تأكيد على ذهاب (الجاهليَّة) في خطبة حجَّة الوداع، وذلك فيما رواه مسلم في صحيحه بسنده عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «**إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ألا كل شيء من أمر الجاهليَّة تحت قدميَّ موضوع، ودماء الجاهليَّة موضوعة،**

---

(١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، نور الدين الملا الهروي القاري (٧/ ٣٠٧٣) دار الفكر – بيروت، ط١ – ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب أحاديث الأنبياء – باب: قال الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ فِى يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِۦٓ ءَايَٰتٌ لِّلسَّآئِلِينَ﴾ [يوسف: ٧]؛ وفتح الباري في شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلايني (٦/ ٥٨٣) (رقم٣٣٨٣) دار مصر للطباعة، ط١ – ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

(٣) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني (١٦/ ٩٦) دار إحياء التراث، د.ت.

(٤) الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، شمس الدين الكرماني (١٤/ ١١٣) دار إحياء التراث – بيروت، ط٢ – ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

وإن أول دم أضع من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحارث، كان مسترضعا في بني سعد فقتلته هذيل، وربا الجاهليَّة موضوع، وأول ربا أضع ربانا ربا عباس بن عبد المطلب، فإنه موضوع كله»[1]. فأما قوله ﷺ: «**ألا كلُّ شيء من أمر الجاهليَّة تحت قدمي موضوع فإشارة إلى إبطاله**»[2] كما أن بدء الرسول ﷺ بنفسه في إبطال ما يخص بني عبدالمطلب من أمور الجاهليَّة فلكونه "يتأسى بذلك غيره، ويُطيِّبُ بذلك نفسَ من بقى في نفسه شيء من قرب عهده بالإسلام"[3].

وإذا كانت الأحاديث السالفة قد دلت على أن ظهور الدعوة الإسلامية قد محا ظلام الجاهليَّة، فإن ذلك لا يعني أنه قد محاه تمامًا على كل المستويات فقد تبقى بعض الآثار الأخلاقية للجاهليَّة في نفوس بعض المسلمين، ومن هذه الأحاديث ما أخرجه البخاري في صحيحه عن المعرور بن سويد، عن أبي ذرٍّ، قال [المعرور بن سويد]: رأيتُ عليه [على أبي ذر] بردًا، وعلى غلامه بردًا، فقلت: لو أخذتَ هذا فلبستَه كانت حُلَّة، وأعطيتَه ثوبًا آخر، فقال: كان بيني وبين رجل كلام، وكانت أمُّه أعجميَّة، فنلتُ منها، فذكَرني إلى النَّبي ﷺ، فقال لي: «**أسابَبتَ فلانا؟**» قلت: نعم، قال: «**أفنِلتَ من أمِّه؟**» قلت: نعم، قال: «**إنك امرؤ فيك جاهليَّة؟**» قلت: على حين ساعتي هذه من كبر السن؟ قال: «**نعم، هم إخوانكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن جعل الله أخاه تحت يده، فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا يكلفه من العمل ما يغلبه، فإن كلفه ما يغلبه فليعنه عليه**»[4].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه – كتاب: الحج – باب: حجة النبي ﷺ؛ وشرح النووي على صحيح مسلم، محي الدين زكريا بن شرف النووي، (٣/ ٨/ ٣١٧) (رقم١٢١٨) دار المنار، ط١ – ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

(٢) شرح النووي على مسلم (٣/ ٨/ ٣٢٨).

(٣) إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض بن موسى اليحصبي – ت د/ يحيى إسماعيل (٤/ ٢٧٦) دار الوفاء، ط١ – ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

(٤) ابن بطال: هو علي بن خلف بن بطال القرطبي، قال ابن بشكوال: «عني بالحديث العناية التامة، شرَحَ صحيح البخاري في عدة أسفار رواها الناس عنه». توفي في صفر سنة تسع وأربعين وأربع مائة (٤٤٩). سير أعلام النبلاء، الإمام الذهبي – ت مجموعة من المحققين (١٧/ ٤٧) الرسالة، ط٣ – ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥.

وتعليقًا على هذا الحديث يشير ابن بطال[1] رَحِمَهُ اللَّهُ إشارة لها دلالتها، وهي أنَّ وصف المسلم بما قد يكون فيه من جاهليَّة لا يعني تعميم الوصف عليه بكونه جاهليا بما هي الجاهليَّة من عنصري الكفر وفساد الخلق معًا. يقول ابن بطال: «إنك امرؤ فيك جاهليَّة: يريد إنك في تعييره بأمه على خلق من أخلاق الجاهليَّة؛ لأنهم كانوا يتفاخرون بالأنساب، فجهلتَ وعصيتَ الله في ذلك، ولم تستحق بهذا أن تكون كأهل الجاهليَّة في كفرهم بالله تعالى»[2].

وفي حديث آخر يبين رسول الله ﷺ سمة أخرى من سمات الجاهليَّة، وهي أنهم لم يكونوا تحت راية إمام واحد إنما كانوا تحت رايات شتى؛ فأما بعد الإسلام فقد صار للمسلمين إمام واحد، وما يُحصِّله المسلمون من ثمرات الوحدة تحت رايته – وإن ظَلَم – أفضل مما يؤول إليه أمرهم من الخروج عليه ومنازعته، فمن خرج عليه ومات كان في ميتته كأهل الجاهليَّة الذين لا يجمعهم إمام واحد.

أخرج البخاري في صحيحه بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «**من كره من أميره شيئًا فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبرًا مات ميتة جاهليَّة**»[3].

وفي شرح هذا الحديث تجد لدى الإمام بدر الدين العيني[4] وغيره من الشراح[5]، تحذيرًا من الرَّبط بين الجاهليَّة والتَّكفير، وأن أفعال الجاهليَّة الصادرة من المسلِم إنما هي من باب المعاصي وليس الكفر يقول

---

(١) شرح ابن بطال على صحيح البخاري (١/ ٨٥). ووافقه الكرماني على المعنى ذاته فقال: «فيك جاهليَّة» معناه أنك في تعييره أمه فيه خلق من أخلاق الجاهليَّة وليس جاهلًا محضًا. الكواكب الدراري (١/ ١٣٩).

(٢) شرح صحيح البخاري، ابن بطال – ت أبو تميم ياسر بن إبراهيم (١/ ٨٥) مكتبة الرشد – الرياض، ط٢ – ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الفتن – باب: قول النبي ﷺ: «**سترون بعدي أمورًا تنكرونها**»؛ وفتح الباري (١٣/ ٨) (رقم٧٠٥٣).

(٤) بدر الدين العيني: هو محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين بن يوسف بن محمود البدر أبو محمد وأبو الثناء بن الشهاب، الحلبي الأصل، العنتابي المولد، ثم القاهري الحنفي، ولّي في القاهرة الحسبة، وقضاء الحنفية. وله مصنفات كثيرة. توفي سنة ٨٥٥هـ، وصلى عليه الإمام المناوي بالجامع الأزهر. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين السخاوي (١٠/ ١٣١ – ١٣٥) دار مكتبة الحياة – بيروت، د.ت.

(٥) عمدة القاري (٢٤/ ١٧٨).

الإمام العيني: «مِيتة جاهليَّة، أي: كموت أهل الجاهليَّة حيث لم يعرفوا إمامًا مطاعًا، وليس المراد أنه يموت كافرًا بل أنه يموت عاصيًا»[1].

وحتى في المواضع التي يصرح فيها النبي ﷺ بأن مَن فَعل أفعال الجاهليَّة ليس من المسلمين، يحرص شراح الحديث على بيان أن نفي كون هذا الفاعل من المسلمين إنما هو مجاز قصد به الترهيب إلا أن يعتقد حل هذه الأمور مخالفًا الشرع معاندًا له.

أخرج البخاري في صحيحه عن عبد الله ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «**ليس منا من ضرب الخدود، وشق الجيوب، ودعا بدعوى الجاهليَّة**»[2].

يقول الكرماني[3] رَحِمَهُ اللَّهُ: «(ليس منا) فإن قلت: اللطم والشق لا يخرج فاعلهما من هذه الأمة فما معنى النفي؟ قلت: هو للتغليظ، اللهم إلا أن يفسر دعوى الجاهليَّة بما يوجب الكفر نحو تحليل الحرام أو عدم التسليم لقضاء الله فحينئذ يكون النفي حقيقة و(الجاهليَّة) هي زمان الفترة قبل الإسلام».

وفي المعنى ذاته يقول الإمام بدر الدين العيني[4]: «قَوْله: (لَيْسَ منا)، أَي: لَيْسَ من أهل سُنَّتنا وَلَا من المهتدين بهدينا، وَلَيْسَ المُرَاد الْخُرُوج بِهِ من الدّين جملَة؛ إِذْ الْمعاصِي لَا يُكفَّر بهَا عِنْد أهل السّنة، اللهم إلاَّ أَن يعْتَقد حل ذَلِك».

ويتكرر هذا التأكيد على معنى أن من فيه جاهلية من المسلمين ليس جاهليًا بالكلية وليس كافرًا كفر من عاش في زمان الفترة – تجد هذا في شرح ابن بطال لصحيح البخاري عند قول النبي ﷺ الذي رواه ابن

---

(١) الكرماني في الكواكب الدراري (٢٤/ ١٩٦)؛ والقسطلاني في إرشاد الساري (١٠/ ١٩٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الجنائز – باب: ليس منا من ضرب الخدود؛ وفتح الباري (٣/ ٢٤٢) (رقم١٢٩٨).

(٣) الكواكب الدراري (٧/ ٨٨)؛ والكرماني هو: محمد بن يوسف بن علي بن سعيد شمس الدين الكرماني، عالم بالحديث مكث في بغداد ثلاثين سنة ورحل إلى مكة وفيها ألف "الكوكب الدراري في شرح صحيح البخاري"، توفي سنة ٧٨٦هـ. الأعلام، خير الدين الزركلي (٧/ ١٣٥) دار العلم للملايين – بيروت، ط١٥ – ٢٠٠٢م.

(٤) عمدة القاري (٨/ ٨٧). ويؤكد القسطلاني على هذا المعنى فيقول: «ودعا بدعوى» أهل (الجاهليَّة)، وهي زمان الفترة قبل الإسلام بأن قال ما لا يجوز شرعًا، ولا ريب أنه يكفر باعتقاد حل ذلك فيكون قوله: «**ليس منا**» على ظاهره؛ وحينئذٍ فلا تأويل. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد ابن أبي بكر القسطلاني (٦/ ١٥) المطبعة الكبرى الأميرية – مصر، ط٧ – ١٣٢٣هـ.

عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «**أبغض الناس إلى الله ثلاثة: ملحد في الحرم، ومبتغ في الإسلام سنة الجاهليَّة، ومُطَّلِب دمَ امرئ بغير حق ليهريق دمه**»[1]. يقول ابن بطال رحمه الله: «قال المهلب: قوله: «**أبغض الناس إلى الله: ملحد...**» لا يجوز أن يكون هؤلاء أبغض إلى الله من أهل الكفر، وإنما معناه أبغض أهل الذنوب ممن هو من جملة المسلمين»[2].

وهكذا تراكم في التراث الإسلامي التأكيد على تاريخية الفترة الجاهليَّة وتمييزها في تاريخ الأمة العربية، فالإمام ابن كثير مثلًا يكتب عن: «كتاب أخبار الماضين من بني إسرائيل وغيرهم إلى زمن الفترة سوى أيام العرب وجاهليتهم»[3] وعن: "ذكر جمل من الأحداث في الجاهليَّة"[4] و"ذكر جماعة مشهورين في الجاهليَّة"[5] وابن الأثير يكتب ذكر أيام العرب في الجاهليَّة[6].

وخلاصة القول:

١. إن مصطلح (الجاهليَّة) في تراث أهل الحديث يعبِّر عن مرحلة تاريخية لها سمتها العقدي والخلقي.

٢. قد توجد بقايا من الأخلاق الجاهليَّة عند بعض المسلمين لا يعني تعميمها على المسلمين ولا يخرجهم من الإسلام وهم عصاة مدعوون إلى التوبة والرجوع إلى الله ولا يخرجهم من الإسلام إلَّا جحود الشرع وإنكاره واستحلال حرامه أو تحريم حلاله.

خلاصة المبحث الأول:

١. يعبر مصطلح (الجاهليَّة) في التراث الإسلامي عن الفترة الزمنية التي كانت قبل الإسلام.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الديات – باب: من طلب دم امرئ بغير حق؛ وفتح الباري (١٢/ ٢٩٤) (رقم٦٨٨٢).

(٢) شرح ابن بطال (٨/ ٥١٠).

(٣) البداية والنهاية، ابن كثير – ت علي شيري (١/ ١٢١) دار إحياء التراث العربي – ط١ – ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

(٤) المرجع السابق (٢/ ٢٦٨)

(٥) السابق نفسه.

(٦) الكامل في التاريخ، عز الدين ابن الأثير – ت عمر عبد السلام تدمري (١/ ٤٥٢) دار الكتاب العربي – بيروت، ط١ – ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٢. الجاهليَّة تقوم على ركنين؛ أولهما: الجهل بالعقيدة الصحيحة، والثاني: ما ينتج عنها من مساوئ الأخلاق.

٣. زال الوصف العام بالجاهلية بعد ظهور الدعوة الإسلامية؛ لأن الإسلام أزال ظلام الجهل العقدي والقِيَمِيِّ وميَّز العقائد بمسمَّياتها فلم يضع الجاهليين في مقابل المسلمين وإنما صار هناك مسلمون وكافرون أو مشركون، ومسلمون ومنافقون، ومسلمون وأهل كتاب، ومسلمون ودهريون، ولم يعرف في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية ولا في تراث المسلمين إطلاق لفظ الجاهليين على أية طائفة غير مسلمة.

٤. قد تبقى خصال من الجاهليَّة عند الفرد المسلم أو مجتمع من المجتمعات المسلمة وتراث علماء الإسلام من أهل السنة، يؤكد عدم كفرهم وعدم خروجهم من الدين فردًا أو مجتمعًا إلا بإعلان معاندة الشرع وجحود أحكامه وتحليل حرامه أو تحريم حلاله.

٥. واجب الدعاة تجاه من بقيت فيهم خصال من الجاهليَّة في أي مجال مصارحتهم بما هم عليه مما يغضب الله تعالى ودعوتهم إلى التوبة والرجوع إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة.

*****

المبحث الثاني

مصطلح الجاهليَّة في فكر الأستاذ سيد قطب ومحمد قطب (تحليل ونقد)

كان الأستاذ سيد قطب رَحِمَهُ اللَّهُ من أبرز الذين أحيوا مصطلح الجاهليَّة في منتصف القرن العشرين الميلادي، وأول من أسَّس عليه نظرية متكاملة تتعلق بواقع الحياة الإسلامية بدءًا من صياغة تصورات الفرد المسلم للحياة وانتهاء بمفهوم الحاكمية[1]، وتأثر به أخوه الأستاذ محمد قطب وزاد هذا المصطلح تركيزًا

(١) كان أول من أحيا هذا المصطلح الشيخ محمد ابن عبد الوهاب في الجزيرة العربية حيث ألف رسالة بعنوان "مسائل الجاهليَّة التي خالف فيها رسول الله ﷺ أهل الجاهليَّة من الأميين والكتابيين"، فضم أهل الكتاب إلى الجاهليين العرب وكانت رسالة موجزة لا تتجاوز عشر صفحات ، ثم شرحها وتوسع فيها العلامة محمود شكري الآلوسي، حتى بلغت ما يزيد مائة وخمسين (+١٥٠) صفحة من القطع

وانتشارًا بمؤلفه الذي خصصه له بعنوان: "جاهلية القرن العشرين"[1]، مما أدى إلى تشكيل اتجاه فكري ينحو هذا المنحى، فكيف نظر هذا الاتجاه الفكري إلى هذا المصطلح وإلى أي مدى كانت نظرته موافقة أو مخالفة لما كانت عليه دلالة المصطلح في التراث الإسلامي التي مرَّت في المبحث الأول؟

لقد صادفت تغيير دلالة هذا المصطلح من مصطلح تاريخي إلى مصطلح يعبر عن حالة موضوعية موقعا في فكر الأستاذ سيد قطب، فلم يعد هذا المصطلح يعبر عن مرحلة الجهل العقدي الشامل عند العرب قبل الإسلام، ولم يعد يدل على وجود بقايا القيم التي تنتمي لفترة الجاهليَّة بعد ظهور الإسلام، إنما صار - عند الأستاذ سيد قطب - مصطلحًا ذا دلالة موضوعية يمكن استنساخه لتطبيقه على أيَّة فترة زمنية إذا ما توافر شرطه.

يقول الأستاذ سيد قطب: «إن الجاهليَّة ليست فترة ماضية من فترات التاريخ. إنما الجاهليَّة كل منهج تتمثل فيه عبودية البشر للبشر، وهذه الخاصية تتمثل اليوم في كل مناهج الأرض بلا استثناء، ففي كل المناهج التي تعتنقها البشرية اليوم يأخذ البشر عن بشر مثلهم: التصورات والمبادئ والموازين والقيم، والشرائع والقوانين والأوضاع والتقاليد وهذه هي الجاهليَّة بكل مقوماتها»[2].

ويقول: «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية.. تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم..

الصغير، ثم علق عليها الأستاذ محب الدين الخطيب وطبعها بمصر ١٩٣٤م. وكان مفهوم الجاهليَّة حتى ذلك الحين يعبر عن فترة زمنية ماضية، حتى جاء الأستاذ أبو الأعلى المودودي في كتابه (الجاهليَّة والإسلام) فجعل الجاهليَّة، حالة موضوعية يمكن أن توجد في أي زمان تتوافر فيه شروطها، وعلى هذا المفهوم سار الأستاذ أبو الحسن الندوي في كتابه "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"، ثم جاءت مدرسة الأستاذ سيد قطب لتجعل المصطلح مثار معركة بين المؤيدين والمعارضين لوجهي استعماله، وأقامت عليه نظرية متكاملة في التعامل مع الواقع. الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية، هشام أحمد عوض جعفر (ص٢٢٧، ٢٢٨) المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

(١) طبعة دار الشروق - الطبعة ١٥ - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

(٢) في ظلال القرآن، سيد قطب (١/ ٥٥٧) دار الشروق، ط١٧ - ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيرًا إسلاميًّا، هو كذلك من صنع الجاهليَّة»[1].

وإذا كانت نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وفهم علماء التراث لها يؤكد على أنه قد تجتمع خصال الإسلام وخصال الجاهليَّة في شخص أو في مجتمع فإن الأستاذ سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ لا يعتبر ذلك شيئًا؛ فهو لا يعترف بالحال المركبة التي قد تجتمع فيها طاعة ومعصية، ولا باجتماع المعصية مع حب الله ورسوله[2] يقول: «والمسألة في حقيقتها هي مسألة كفر وإيمان، مسألة شرك وتوحيد، مسألة جاهلية وإسلام. وهذا ما ينبغي أن يكون واضحًا. إنَّ الناس ليسوا مسلمين كما يدَّعون وهم يحيون حياة الجاهليَّة. وإذا كان فيهم من يحب أن يخدع نفسه أو يخدع الآخرين فيعتقد أن الإسلام يمكنه أن يستقيم مع الجاهليَّة فله ذلك، ولكن انخداعه أو خداعه لا يغير من حقيقة الواقع شيئًا. ليس هذا إسلامًا وليس هؤلاء مسلمين والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام ولتجعل منهم مسلمين من جديد»[3].

وعلى الطريق ذاته يحاول الأستاذ محمد قطب أن يُحرِّرَ مصطلح الجاهليَّة تحريرًا جديدًا ليقيمه على طريق الأستاذ سيد قطب ومذهبه، فرفَض الدَّلالة التاريخية للمصطلح مؤكدًا عودته ليعمل في العصر عمله في تاريخ العرب قبل الإسلام، وحين اصطدم بكلام الإمام ابن تيمية الذي يؤكد فيه على الدَّلالة التراثية للمصطلح قام يخالفه بلا حجة! يقول:

«ولكن يجب قبل ذلك أن نُحرِّر مصطلح الجاهليَّة من مفهومه التاريخي الذي يقصد به حال الأمة العربية أو حال البشرية كلها – قبل بعثة الرسول ﷺ بمعنى أنها حالة تاريخية انتهت إلى غير رجعة! فنقول إنَّ الجاهليَّة حالة يمكن أن توجد في أي لحظة حين يرفض الناس الإذعان للمنهج الرباني.

---

(١) معالم في الطريق، سيد قطب (ص٨) دار الشروق، ط١٦ – ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

(٢) يدل على ذلك ما رواه البخاري بسنده عن عمر بن الخطاب، أن رجلًا على عهد النبي ﷺ كان اسمه عبد الله، وكان يلقب حمارًا، وكان يضحك رسول الله ﷺ، وكان النبي ﷺ قد جلده في الشراب، فأتي به يومًا فأمر به فجلد، فقال رجل من القوم: اللهم العنه، ما أكثر ما يؤتى به؟ فقال النبي ﷺ: «**لا تلعنوه، فو الله ما علمت إنه يحب الله ورسوله**». أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الحدود – باب: ما يكره من لعن شارب الخمر وأنه ليس بخارج عن الملة؛ وفتح الباري (١٢/ ١٠٤) (رقم٦٧٨٠).

(٣) معالم في الطريق (ص١٥٨).

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فأما بعد ما بعث الله الرسول ﷺ فالجاهلية المطلقة قد تكون في مصر دون مصر كما هي في دار الكفار وقد تكون في شخص دون شخص كالرجل قبل أن يسلم فإنه يكون في جاهلية وإن كان في دار الإسلام فأما في زمان مطلق فلا جاهلية بعد مبعث محمد ﷺ فإنه لا تزال من أمته طائفة ظاهرين على الحق إلى قيام الساعة. والجاهلية المقيدة قد تقوم في بعض ديار المسلمين وفي كثير من المسلمين"[1]. أقول مع وضوح كلام الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ الذي يتفق مع تراث من سبقه من علماء الأمة: زوال الجاهليَّة المطلقة وبقاء رواسب جاهلية في الأفراد أو المجتمعات».

إلا أن الأستاذ محمد قطب يعقب على كلام الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «ومعنى ذلك أن الجاهليَّة الشاملة المطلقة التي تعم وجه الأرض كله قد انتهت بمبعث رسول لله ﷺ وقيام طائفة من أمته ظاهرين على الحق إلى قيام الساعة، ولكنها – أي: الجاهليَّة المطلقة – يمكن أن توجد بعد مبعثه ﷺ كما هو الحال في جاهلية القرن العشرين في أجزاء من الأرض»[2] وهذا يعني تصميمه على وصم المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية بالجاهلية العامة المطلقة مخالفًا بذلك دلالة المصطلح في التراث دون حجة واضحة، ودون اعتبار لتأثير الإسلام في حياة الناس على كافة المستويات.

رؤية نقدية:

أولًا/ هذه الدلالة لمصطلح الجاهليَّة عند الأستاذ سيد قطب ومحمد قطب مغايرة لدلالة المصطلح في التراث الإسلامي، فمصطلح الجاهليَّة في التراث الإسلامي – كما مر في المبحث الأول – يدل على فترة زمنية ماضية، هي فترة ما كان عليه العرب قبل الإسلام، وهذه قد ذهبت بظهور الإسلام، وقد تبقى بقاياها في سلوك بعض المسلمين وهم مطالبون بالتوبة منها وتقويم سلوكهم على منهج الإسلام وهذا ما دل عليه القرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية وهو ما أكده المفسرون وشراح الحديث، وهو ما تراكم في العقل

---

(١) من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، محمد قطب (ص١٥٢) دار الشروق، ط١ – ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م. والنص المنقول عن الإمام ابن تيمية في "اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم" – ت د/ ناصر العقل (١/ ٢٥٨، ٢٥٩) وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد – المملكة العربية السعودية، ط٧ – ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

(٢) من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر (ص١٥٢).

الجمعي للأمة الإسلامية على مدى العصور. إنَّ الدلالة التراثية لمصطلح (الجاهليَّة) تنطق بأن المجتمع المسلم فيه جاهليَّة، ولكنه ليس مجتمعا جاهليًّا.

ثانيًا/ في تعميم مصطلح الجاهليَّة على (المجتمعات) المسلمة تجاهل لمظاهر الإسلام في المجتمعات الإسلامية وهذا "قول مناقض للواقع، فهذه الصلاة تؤدى وهذه المساجد مفتوحة وتُبنى، وهذه الزكاة يؤديها المسلمون، ويحجُّون بيت الله، وحكم الإسلام ماض في الدولة، إلا في بعض الأمور كالحدود والتعامل بالربا وغير هذا مما شملته القوانين الوضعية وهذا لا يخرج الأمة والدولة على أنها دولة مسلمة وشعب مسلم؛ لأننا حاكمًا ومحكومين نؤمن بتحريم الربا والزنا والسرقة وغير هذا، ونعتقد صادقين أن حكم الله خير وهو الأحق بالاتباع فلم نعتقد حل الربا وإن تعاملنا به ولم نعتقد حل الزنا والسرقة وغير هذا من الكبائر، وإن وقع كل ذلك بيننا بل كلنا محكومين وحاكمين نبتغي حكم الله وشرعه ونعمل به في حدود استطاعتنا"[1].

بل إن أصحاب هذا الفكر أنفسهم قد أقروا بشيوع مظاهر الإسلام في المجتمع عندما وجدوا أنفسهم في موقف الدفاع عن الإسلام ضد شبهات المستشرقين، عندما ادَّعى هؤلاء المستشرقون أن الإسلام كان تجربة تاريخية غير ملائمة للتطبيق في العصر الحديث فكان الرد عليهم بشيوع تطبيقات الإسلام في كل العصور الإسلامية!

قال الأستاذ محمد قطب بعد أن أشار إلى أن تاريخ الأمة اختُزل في تاريخ حكامها وأنه ينبغي إعادة كتابة تاريخ الأمة كلها بمجموع طبقاتها: «إن التاريخ السياسي للأمة الإسلامية هو أقل الجوانب إضاءة وإشراقا في تاريخها! ولو أخذ وحده كما يفعل مؤرخون كثيرون بحسن نية أو بسوء نية، فإنه يعطي انطباعًا خاطئا بأن الإسلام لم يُطبق في واقع الأرض إلا قليلًا، وأنه كان شعارات معلقةً في الفضاء أكثر مما كان واقعًا يعيشه الناس. ويحرص المستشرقون بصفة خاصة وتلاميذهم من ورائهم على توكيد هذه الصورة في نفوس

---

(١) نقض الفريضة الغائبة، الإمام الأكبر الشيخ/ جاد الحق علي جاد الحق وفضيلة الشيخ عطية صقر (ص٢٩) هدية مجلة الأزهر – محرم١٤١٤هـ.

الناس؛ لتخذيلهم عن محاولة العودة إلى الإسلام التي تقض مضجعهم قضًّا ويتجمعون لمحاولة القضاء عليها بكل سبيل»[1].

إذن.. فادعاء أن الإسلام لم يطبق في الأرض إلا قليلًا إن هو إلا محاولة ماكرة لتخذيل الناس عن الالتزام به اقتداء بالمجموع الذي لم يطبق هذا الدين، وهذا ما يرفضه الأستاذ محمد قطب كرجل دعوة حريص على نشر الإسلام، لكن ألم يلحظ أن في إذاعة دعواه ودعوى أخيه أن المجتمعات الإسلامية ارتدَّت إلى العهد الجاهلي وأن المظلة التي تظل الناس جاهلية ألا يرى أن هذه الدعوة التي يدعيانها ولا سند لها من الواقع تقوم بالدور نفسه الذي تقوم به دعوى المستشرقين لتخذيل الناس عن الإسلام، أولم يريا أنها تعني فشل الدعوة الإسلامية في القرن العشرين وإعلانا لعجزها عن الاستمرار؟

ثم قال بعد أن ذكر أثر العقيدة في مجموع سلوك الأمة واستدلَّ بكلام سيدنا جعفر ابن أبي طالب ﵁ أمام النجاشي: «ثم ظلت الأمة أجيالًا بعد ذلك تعيش بالإسلام اعتقادًا وسلوكًا رغم فساد الحكام! يسجل التاريخ أن هذه الأمة في مسيرتها التاريخية الطويلة دع عنك قرنها الأخير الذي نقلت فيه من الإسلام جملة ما إلا ما رحم ربك وكانت في مجموعها أقل الأمم وقوعًا في الفاحشة، وأقل الأمم شربًا للخمر، وأقلها جرائم، وأقلها تعرضًا للأمراض النفسية والعصبية، وأكثرها أمرًا بالمعروف ونهيا عن المنكر، وأكثرها استقرارًا أسريًا وأكثرها وفاءً بالعهد، وأكثرها تسامحًا مع غيرها من أصحاب الديانات الأخرى، وأكثرها ترابطًا وتكافلًا على فعل الخير»[2].

---

(١) من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر (ص٨٤).

(٢) من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر (ص٨٩). ويقول الأستاذ سيد قطب أيضًا: «إن المستقبل لهذا الدين الذي تحقق فيها وجوده الفعلي أكثر من مائتين وألف عام وفي غيرها من الأرض أيضًا التي تصارع فيها الفطرة ما هو مفروض عليها من المذهب والأنظمة والأحكام». العدالة الاجتماعية في الإسلام، سيد قطب (ص١٨٤) دار الشروق، ط١٤ – ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م. ويلاحظ أنه؛ أولًا: اعتبر أنه على مدى مائتين وألف عام كان الدين موجودًا بالفعل، مع أن النظام العام كان مناقضًا للفطرة، مفروضًا عليها . ثانيًا: أنه استثني المائة الثالثة بعد الألف التي قرر فيها إحياء مصطلح الجاهلية؛ لتعميمه على المجتمع. والسؤال هنا ألم يكن للإسلام وجود في هذه المائة سنة مع ما فرض على الفطرة من نظم وأنظمة وأحكام؟ بالطبع كان الإسلام موجودًا في كثير من الأحكام والقوانين، وموجودًا في الشعائر التعبدية والأخلاق والجانب الاجتماعي في حياة الناس.

ولم يكن هناك وجه لاستثناء القرن الأخير (العشرين) من شيوع مظاهر الإسلام وشريعته، فلم تكن الخمور شائعة في جميع مدن مصر وقراها وكفورها ونجوعها، وما كانت الجرائم تسود البلاد بصفة عامة، ولا ضاع الاستقرار الأسري والنَّفسي والترابط والتكافل في هذه الفترة على وجه العموم. ولكنَّه تحرُّزٌ من الكاتب حتى لا يناقض نظرته في وصم المجتمع المسلم بأنه جاهلي، لكن الواقع يشهد أن أغلب مظاهر الإسلام وشعائره وأحكامه ظلت سارية في المجتمعات الإسلامية، مما يعني خطأ وصفها بالجاهلية.

ثالثًا/ إذا كانت (الجاهليَّة) وصفًا ابتكره الإسلام[1] للدلالة على ظلمة الجهل بالدين الذي ارتكس العرب في حمأته قبل الإسلام فإن الإسلام قد محا هذه الظلمة وضمن ألا يتكرر هذا الجهل وذلك بتجديد العلم بالإسلام ونشره كلما أوشك الناس على الغفلة والنسيان.

أخرج الحاكم في المستدرك عن أبي هريرة ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال: «**إن الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»[2] وللعلماء في ذكر المجددين على مر العصور مصنفات خاصة[3].

علة وصف المجتمعات المسلمة بالجاهلية:

وقد بحثت عن علة العدول عن الدلالة التراثية لهذا المصطلح في فكر الأستاذ سيد قطب فوجدت أقوى العلل التي يقيم عليها رؤيته هو قضية الحكم أي الحكم بما أنزل الله، وهذه القضية عنده قضية عقدية من الدرجة الأولى[4] فالمجتمع الذي لا يُحكم حكمًا كاملًا بما أنزل الله هو مجتمع جاهلي؛ لأنه قد وقع في نوع

---

(١) التحرير والتنوير (٤/ ١٣٦).

(٢) المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري - ت مصطفى عبد القادر عطا (٤/ ٥٦٧) (رقم٨٥٩٢) دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ - ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

(٣) مثل كتاب: التنبئة بم يبعثه الله على رأس كل مائة، الإمام جلال الدين السيوطي - ت عبد الحميد شانوحة، دار الثقة - مكة المكرمة، د.ت؛ والمجددون في الإسلام، أمين الخولي، دار أخبار اليوم ٢٠١٠م.

(٤) جعل الأستاذ سيد قطب قضية الحكم من أصول الاعتقاد في الإسلام وأضافها إلى أركان الإيمان، ونقلها من خطاب التكليف إلى أصول العقيدة وبناء على ذلك رتب عليها التكفير والتجهيل. الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين، د/ أسامة السيد الأزهري (ص٥١، ٥٢).

جديد من أنواع الشرك هو (شرك الحاكمية)[1] وهذا النوع من الشرك – عنده – صنو شرك الألوهية فأيما مجتمع وقع في أحدهما استحق الوصف بالجاهلية. يقول الأستاذ سيد قطب: «وأخيرًا يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة! وهذه المجتمعات لا تدخل في هذا الإطار لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله، ولا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضا، ولكنها تدخل في هذا الإطار؛ لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها، فهي وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله تعطي أخصَّ خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها وشرائعها وقيمها، وموازينها وعاداتها وتقاليدها.. وكل مقومات حياتها تقريبًا»[2].

وتعليقًا على قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۚ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[3] يقول الأستاذ محمد قطب: «من ذلك يتبين لنا بوضوح أن المحكَّ الحقيقي للإيمان هو التَّحاكم إلى شريعة الله وأن الناس إن قالوا بألسنتهم لا إله إلا الله محمد رسول الله وإن أدَّوا جزءًا من العبادة المفروضة ثم رفضوا الالتزام ببقيتها فما هم بمؤمنين»[4].

وهو هنا يعتبر الحكم بشريعة الله عبادة شأنها شأن العبادات المحضة كالصلاة والصيام[5]، فمن أدى بعض هذه العبادة كالصلاة والصيام وترك بعضها كالحكم بالشريعة فليس مؤمنًا، ومع هذا التفصيل الواضح منه في نفي الإيمان عن الذي لا يحكم بالشريعة إلا أنه يستدرك في كتاب آخر أن نفي الإيمان عن

---

(١) يقول في الظلال: «إن هذا الدين يسوي بين الشرك العلني الواضح باتخاذ آلهة أخرى مع الله؛ وبين الشرك الآخر الذي يتمثل في مزاولة حق الحاكمية التشريع للناس بما لم يأذن به الله، دون اعتبار لما يدعونه هم من أن ما يشرعونه هو شريعة الله». في ظلال القرآن (٣/ ١٢٢٨).

(٢) معالم في الطريق (ص٩١، ٩٢). وعلى الطريق ذاته يقول الأستاذ محمد قطب: «فهناك – إذن – مظلة جاهلية تظلل الناس في واقعهم المعاصر هي الحكم بغير ما أنزل الله والناس جميعًا واقفون تحت هذه المظلة تشملهم بظلها الكئيب النَّاشز عن حكم الله ولكنهم في ميزان الله فريقان مختلفان، فمن رضي بالمظلة الجاهليَّة فهو منها ومن أنكرها وكرهها وجاهدها فهو المقبول عند الله بحسب درجته من المجاهدة ودرجته من الإنكار» مفاهيم ينبغي أن تصحح، محمد قطب (ص١٤١) دار الشروق، ط٩ – ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

(٣) سورة النور، الآية (٥١).

(٤) ركائز الإيمان، محمد قطب (ص٩٨) الشروق، ط٢ – ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

(٥) ينظر في ذلك: كتابه "مفاهيم ينبغي أن تصحح (مفهوم العبادة)" (ص١٧٣ وما بعدها).

أهل هذه المجتمعات الجاهليَّة غير مقصود؛ إذ أنَّ المقصود هو وصف المجتمعات التي تَحكم أو تُحكم بغير ما أنزل الله عمومًا بأنها جاهلية تعيش تحت مظلة الجاهليَّة؛ أما أهلها فعلى حسب موقفهم من هذه المظلة فمن رضي بها فهو من الجاهليين ومن أنكرها فليس منهم[1].

وخلاصة القول: إن أصحاب هذه النظرة يعتبرون أن جاهلية ما قبل الإسلام لم تزل في المجتمعات الإسلامية من جهة أنها تُحكم أو تَحكم بغير شريعة الله؛ فهي كذلك لأنها قد وقعت في شرك الحاكمية حيث احتكمت إلى غير شريعة الله تعالى فمن رضي بهذه الأحكام فهو جاهلي عقيدة وعملًا ومن أنكرها وجاهدها فهو مؤمن.

رؤية نقدية:

أولًا/ لما كان الكفر مكوِّنا أصيلًا من مكونات الفكر الجاهلي فإن هذه العلة التي سوَّغت وصف المجتمع بالجاهلية؛ لأنها "جعلت الحكم من أصول الدين وصلب العقيدة وبالتالي فإن عدم تطبيقها يعني الكفر الصريح"[2] وهذا غير صحيح؛ إذ "المُعوَّل عليه في الإيمان هو التصديق بالقلب وليس الإقرار باللسان ولا العمل ركنين فيه وهذا ما عليه أهل السنة والجماعة (الأشاعرة) وما عداه هو قول الخوارج الذين ذهبوا إلى تكفير من لم يحكم بما أنزل الله من أهل الإسلام"[3]. وعند استقراء تراث أسلافنا من علماء الأمة نجد أنهم فرقوا بين حالتين فيمن يحكم بغير ما أنزل الله؛ الحال الأولى: حال جحود الحكم وإنكاره ومعاندته، فمن فعل هذا فهو كافر قولًا واحدًا، أما الحال الثانية: فهي حال تارك الحكم تقصيرًا ومعصية مع الإقرار به والاعتراف بنسبته الإلهية فهذا مؤمن عاصٍ لله تعالى لا يجوز الحكم عليه بالكفر[4]. وعليه فلا يجوز تجهيل

---

(١) ينظر كتابه: "واقعنا المعاصر" (ص٤٨٤، ٤٨٥) دار الشروق، ط١ – ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م؛ وركائز الإيمان، محمد قطب (ص٩٩، ١٠٠) دار الشروق، ط٢ – ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

(٢) مفهوم الحاكمية، د/ عبد الفتاح عبد الغني العواري – بحث منشور في كتاب (تصحيح المفاهيم) من أعمال مؤتمر الأزهر العالمي لمواجهة التطرف والإرهاب – نشر مجمع البحوث الإسلامية ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م.

(٣) مفهوم الحاكمية (ص١٢٥).

(٤) قال الإمام الرازي بعد مناقشة الآراء الواردة في تفسير الآية: «قال عكرمة: قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله إنما يتناول من أنكر بقلبه وجحد بلسانه، أما من عرف بقلبه كونه حكم الله وأقر بلسانه كونه حكم الله، إلا أنه أتى بما يضاده فهو حاكم بما أنزل الله تعالى، ولكنه

المسلمين إذا قصروا في تطبيق بعض أحكام الشريعة دون جحود لها، وهذا لا يعني موافقتهم على هذا التقصير إنما هم مدعوون إلى التوبة والرجوع إلى أحكام الشرع الشريف.

فلو تقبَّلنا جدلًا أن (الجاهليَّة) حال موضوعية تنطبق على من يتحقق بمكوناتها العقدية والسلوكية فلا يصح في حالتنا هذه تعميم الوصف بالجاهلية على العصاة الذين تركوا حكم الله مع الإقرار به، وإلا لصار كل العصاة الذين خالفوا أحكام الله أيًّا كانت جاهليين، ولأخرجنا المسلمين عامة من مظلة الشرع إلى مظلة الجاهليَّة. وهذه هي النتيجة التي يصل إليها من يتجاهل تراث الأمة وينطلق في تقرير الأحكام على غير أساس.

كما أن الذين يدعون ذلك ليسوا برآء من مخالفة أحكام الله أحيانا؛ لأنهم بشر "وإننا نتحدى والواقع يشهد، أن تقام جماعة جديدة تزعم أنها الجماعة الإسلامية، وتكون مبرأة من كل العيوب عند قيامها أو في مسيرتها المستقبلة"[1].

كما أن هذه النظرة قائمة على تعميم وصف الكفر على كل تارك لحكم الله ومتبع حكم غيره، ولذلك فإنها تنطبق - على هذا الاعتبار - على آحاد الناس فكل من ترك حكم الله واتبع حكم غيره في أي شأن من شئون حياته فهو جاهلي كافر، وبهذا تتسع دائرة التكفير لتعم الجميع ويكون إخراج الناس من الإسلام من أيسر الأمور، مع الوعيد الشديد في ذلك[2]. وهذه النظرة ناتجة من الانفصال عن تراث الأمة وتجاهل معطياته لا سيما في القضايا الكبرى من أمثال هذه القضية.

تارك له، فلا يلزم دخوله تحت هذه الآية، وهذا هو الجواب الصحيح والله أعلم». التفسير الكبير (١٢/ ٣٦٨). وقال القرطبي: «وقيل: في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] إضمار، أي: ومن لم يحكم بما أنزل الله ردًا للقرآن، وجحدًا لقول الرسول ﷺ فهو كافر، قاله ابن عباس ومجاهد، فالآية عامة على هذا. قال ابن مسعود والحسن: هي عامة في كل من لم يحكم بما أنزل الله من المسلمين واليهود والكفار، أي: معتقدًا ذلك ومستحلًا له؛ فأما من فعل ذلك وهو معتقد أنه راكب محرم فهو من فساق المسلمين، وأمره إلى الله تعالى إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له». الجامع لأحكام القرآن (٦/ ١٩٠).

(١) بيان للناس، الأزهر الشريف (١/ ٢٥١) د.ت.

(٢) أخرج الإمام أحمد في مسنده - عن عبد الله بن دينار قال: سمعت ابن عمر يقول: قال رسول الله ﷺ: «**من قال لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما**». المسند (١٠/ ١٤٧) (رقم٥٩١٤). قال محققوه: حديث صحيح.

ثانيًا/ هذه النظرة قائمة على النظر الجزئي لمقولة "حكم الله" واختزالها في نظام الحكم فقط مع أن الشريعة لم تغب يومًا عن الحياة اليومية للناس إن "الشريعة ليست نظام حكم فقط فالعلاقات القانونية المستمدة من الشريعة، والتي كان الفقه الإسلامي يفرِّع التفاريع على أصولها تغطي كل أنواع الأنشطة البشرية في المجتمع بيعًا وشراءً وإيجارًا ورهنا ومضاربة ... وتنظم وسائل عقاب المجرمين والشذاذ بالحدود والقصاص والتعزير. وتنظم علاقات الأسر ودرجات القرابة زواجًا وطلاقًا ونسبًا وبُنوة وما يترتب عليها من آثار كالولايات والميراث والنفقة إلى غير ذلك من هذه الأوضاع والعلاقات غير المتناهية في تعددها وتنوعها"[1] تنوعًا وشمولًا يجعل من الظلم لمثل هذه المجتمعات أن توصف بأنها جاهلية.

وإنه لمن الظلم أن نتجاهل دور الفقهاء والدعاة في إرشاد المجتمعات المسلمة إلى أحكام الله والحكم بين الناس بما أنزل الله "حتى صاروا في أقصى النجوع والكفور يتحاكمون إليها في تعاملاتهم بعضهم مع بعض، ويتراضون على الاحتكام إليها في مجالسهم العرفيَّة. ويكفي أن يُعرف من بينهم من له إلمامة بالشريعة من قراءة لبعض كتبها أو دراسة في بعض معاهدها، حتى يذهبوا إليه بأنزعتهم ليفصل بينهم حسب حكم الشرع"[2] كل هذا من حكم الله تعالى لا يمكن غض الطرف عنه لكي يُدَّعى أن الناس تعيش في جاهلية وتستظل بمظلة الجاهليَّة.

ثالثًا/ إن العبارات المطلقة التي اتسم بها أسلوب أصحاب فكرة عموم الجاهليَّة على الدولة والمجتمع مبالغ فيها إلى حد كبير، فقد سلف القول منذ قليل أن الشريعة لم تغب عن حياة المجتمعات الإسلامية فكيف يقال إنها تتلقى الشرائع والقيم والموازين الفكرية والعادات والتقاليد وكل مقومات الحياة تقريبًا من غير الإسلام؟

كما أن هناك تعميما – آخر – مبالغًا فيه وهو تجريد نظام الحكم من وجود الشريعة الإسلامية في أي جزء من أجزائه، ووصمه بالردة إلى الجاهليَّة الأولى، ومثل هذا الحكم يتطلب التثبت والبحث والاستقراء

---

(١) الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، المستشار طارق البشري (ص٨٠) بتصرف قليل. دار الشروق، ط١ – ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

(٢) المرجع السابق (ص٨٢، ٨٣).

قبل إطلاقه؛ إذ إن تجريد النظام القانوني الذي تسير به دولة ذات تاريخ عريق في خدمة الإسلام والدفاع عن حوزته، وفي تعليمه ونشره في أغلب ربوع المعمورة عبر أزهرها الشريف ومؤسساتها الدينية، والدعوية، مثل مصر مطلب عزيز بل مستحيل المنال.

إن تقرير مثل هذا النوع من الأحكام ينبغي أن يقوم على الجدية في دراسة الواقع والإحاطة به "وتصبح المهمة العسيرة للباحث الجاد هي التمييز بين مستويات بقايا الجاهليَّة بالنسبة للفرد والأمة والنظم، ويصير هدفه الأساسي هو التمييز بين خصال الجاهليَّة وخصال الإسلام في واقع الفرد والمجتمع والنظام القانوني للدولة حتى يصبح قادرًا على نقض خصال الجاهليَّة واستكمال خصال الإسلام وشعب الإيمان وليس البناء من الصفر"[1] كما يريد أنصار تجهيل الفرد والمجتمع والنظام كله في كل شيء تقريبًا.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد تذكر الجهود القيمة التي قام بها رجال الشريعة والقانون في تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب المصري في محاولات جادة للتخلص من الآثار التشريعية الباقية من عهود الاستعمار التي تغول على التشريع الإسلامي وأحل محله نظمه القانونية[2].

رابعًا/ وإذا كانت المآلات معتبرة في تقييم الأفكار واتخاذ القرارات فإن الانحراف بمصطلح الجاهليَّة عن وضعه التراثي ووصف المجتمع كله بالجاهلية وإخراجه من الإيمان يؤثر على الرؤية الإصلاحية لمعالجة هذا الواقع الجاهلي فقد ارتؤوا أنه لا فائدة من الدخول في مرحلة من الكفاح الدعوي بالكلمة وبالحكمة وبالموعظة الحسنة في دعوة الأفراد والمجتمعات، أو التصدُّر لنصيحة الحكومات بالقول اللين لعلها تتذكر أو تخشى، أو التضحية بالنفس صدعًا بكلمة حق عند سلطان جائر، أو اتخاذ الإجراءات القانونية في المؤسسات التشريعية للدولة لمعالجة الواقع – لم يروا لأي من ذلك فائدة مع هؤلاء الجاهليين وارتأى

---

(١) الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية (ص٢٤٤).

(٢) تنظر تفاصيل تسلل القوانين الوضعية الأجنبية إلى بلاد الإسلام في: "الحوار الإسلامي العلماني" المستشار طارق البشري – الفصل: الأول "الوفود العلماني" (ص٧ – ٢٠) دار الشروق، ط١ - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م. وأما تفاصيل الإصلاح القانوني وتقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب المصري فينظر: "تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب" د/ محمد عمارة، هدية مجلة الأزهر – صفر١٤٣٤هـ.

الأستاذ سيد قطب أن الحل يكمن في الانعزال الشعوري والنفسي عن هذا المجتمع ومنازعة أولي الأمر سياسيًّا بهدف الاستيلاء على الحكم لإقامة حكم الله وأسلمة المجتمعات الجاهليَّة من جديد.

لقد أعلن الأستاذ سيد قطب صراحة أن "الدعوة لا تجدي؛ لأن الأصل العقديَّ للمجتمع الجاهلي فاسد فلا بد من أن ينشأ تجمُّعٌ عضويٌّ حركيٌّ آخر غير التجمع الجاهلي منفصل ومستقل عن التجمع العضوي الحركي الجاهلي الذي يستهدف الإسلام إلغاءه"[1].

وهذا يعني الدخول في حالة من العزلة النفسية والشعورية التي تؤدي إلى خصام المجتمع (الجاهلي) حتى يتم تغيير واقعه الجاهلي من أساسه يقول: «لا بد لنا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهليَّة – في خاصة نفوسنا – ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي ولا أن ندين بالولاء له، فهو بهذه الصفة – صفة الجاهليَّة – غير قابل؛ لأن نصطلح معه. إن مهمتنا الأولى هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه»[2].

وفي خطوة جديدة فإنه يدعو إلى نوع جديد من العزلة للأتباع فوق العزلة النفسية المستعلية على الجاهليين وهي العزلة الاجتماعية حيث يأمرهم بالحفاظ على كيانهم والدفاع عنه ضد العوامل المهاجمة تحت قيادة مسلمة بحق بعيدا عن القيادة الجاهليَّة التي تحكم المجتمع الجاهلي، حيث يدعو إلى "إنشاء تجمع عضوي حركي على العقيدة الصحيحة التي تقوم على توحيد الحاكمية لله. تجمع له وجود ذاتي مستقل، يعمل أعضاؤه عملًا عضويًّا – كأعضاء الكائن الحي – على تأصيل وجوده وتعميقه وتوسيعه والدفاع عن كيانه ضد العوامل التي تهاجم وجوده وكيانه، ويعملون هذا تحت قيادة مستقلة عن قيادة المجتمع الجاهلي تنظم حركته وتنسقها وتوجههم لتأصيل وتعميق وجودهم الإسلامي، ولمكافحة ومقاومة وإزالة الوجود الآخر الجاهلي"[3].

---

(١) معالم في الطريق (ص٥٠).

(٢) المرجع السابق (ص١٩). وتأكيدًا على العزلة الشعورية لمعتنقي هذا الفكر يؤكد على قيمة "الاستعلاء" على المجتمع الجاهلي يقول: «إن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته، وألا نعدل نحن في قيمنا وتصوراتنا قليلا أو كثيرًا لنلتقي معه في منتصف الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق. المرجع نفسه.

(٣) المرجع السابق (ص٥١).

وصار من الطبيعي في مثل هذا الطرح أن يطرح الأستاذ محمد قطب على أعضاء التجمع الحركي المستقل عن المجتمع وقيادته سؤالًا هو: "ماذا نتقلد من الوظائف في المجتمع الجاهلي"[1] ويجيبهم أن يكونوا بقدر الإمكان في مواقع بعيدة عن ضغط الحكم الجاهلي عليهم وأنه كلما اقتربت الوظيفة من السلطان فقد بعد موقع المسلم منها بالضرورة[2].

وهكذا تؤثر هذه الفكرة المنحرفة من أساسها أي فكرة تجهيل المجتمع المسلم إلى رفض هذا المجتمع وخصومته والرغبة في العزلة عنه مما ترتب عليه فيما بعد آثار خطيرة تجسدت عمليا في قيام تنظيمات مسلحة مثل التكفير والهجرة والجهاد وغيرها من التنظيمات.

*****

خاتمة البحث

أولًا/ النتائج:

١. مصطلح (الجاهليَّة) في تراث الإسلام يعني فترة تاريخية محددة هي ما كان عليه العرب قبل الإسلام من ظلام الجهل العقدي والسلوكي والدنيوي.

٢. لم يستعمل هذا المصطلح قبل الإسلام، ولا استعمل بعده في القرآن ولا في السنة ولا في تراث العلماء للدلالة على غير المسلمين كالكفار والمشركين والمنافقين وأهل الكتاب والمجوس وغيرهم.

٣. تم تحريف هذا المصطلح عن دلالته التراثية في اتجاه من اتجاهات الفكر الإسلامي في القرن العشرين ووُصِمت به المجتمعات الإسلامية.

٤. وصم المجتمعات الإسلامية بهذا المصطلح وصف خاطئ؛ لأنها لم تجحد شيئًا مما أنزله الله ولم تكذب بالدين وإنما لديها قصور في بعض المواضع.

---

(١) واقعنا المعاصر (ص٤٨٤).

(٢) المرجع السابق (ص٤٨٥).

٥. تناقضَ أصحاب تجهيل المجتمع المسلم مع أنفسهم عندما اضطروا إلى الرد على دعوى توقف الإسلام عند مرحلة تاريخية فردوا باستمراريته على المستوى الشعبي في كل العصور عدا القرن الذي أنتجوا فيه نظريتهم في (الجاهليَّة)!

٦. الحكم بما أنزل الله ليس أصلًا عقديًا يكفر تاركه وإنما هو خطاب تكليفي تاركه عاص مقصر ما لم يقترن عصيانه بالجحود والتكذيب.

٧. الدلالة التراثية لمصطلح الجاهليَّة تحدد مسار الإصلاح بالاندماج في المجتمع وتقدير ما فيه من إيجابيات وبالعمل القانوني لتدارك ما فيه من سلبيات على كافة المستويات.

٨. الدلالة المنحرفة لمصطلح الجاهليَّة والتي رسمها الأستاذ سيد قطب تتجاهل ما في المجتمع من إيجابيات، وتحدد مسار الإصلاح بخصومة المجتمع والعزلة عنه والاستعلاء والشعور بالتميز عليه وتكوين مجتمع مغلق غايته الوصول إلى السلطة لهدم قواعد الجاهليَّة وتربية الناس على الإسلام من جديد!

٩. إهمال التراث في فهم نصوص الوحي يؤدي إلى انحراف الفهم وشطط التفكير.

ثانيًا/ التوصيات:

١- القراءة الهادفة المستوعبة لكل ما أنتجه فكر الجماعات الإسلامية في العصر الحديث.

٢- عدم الخوف من تدريس فكر الجماعات الإسلامية ونقده نقدًا علميًا لتحصين شباب الوطن ضد الأفكار المتطرفة.

٣- زيادة جرعة الدراسات التراثية في مختلف التخصصات لطلاب العلوم الدينية وتدريبهم على يد أساتذتهم على قراءة التراث وفهمه واستيعابه وكيفية التعامل معه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

*****

المراجع والمصادر

- أولًا/ القرآن الكريم.
- ثانيًا/ المراجع:

١. الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية، هشام أحمد عوض جعفر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٢. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد ابن أبي بكر القسطلاني، المطبعة الكبرى الأميرية – مصر، الطبعة السابعة – ١٣٢٣هـ.

٣. إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض بن موسى اليحصبي – تحقيق: د/ يحيى إسماعيل، دار الوفاء، الطبعة الأولى – ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٤. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي - تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث – بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٨هـ.

٥. البداية والنهاية، ابن كثير – تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٦. بيان للناس – الأزهر الشريف، د.ت.

٧. التحريروالتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر – تونس ١٩٨٤م.

٨. التراث الإسلامي بين التقدير والتقديس، د/ بكر زكي عوض، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – سلسلة قضايا إسلامية (عدد١٢٥) ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٩. التعريفات، علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية–بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٠. التفسير الكبير، محمد بن عمر فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثالثة – ١٤٢٠هـ.

١١. تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب، د/ محمد عمارة، هدية مجلة الأزهر – صفر ١٤٣٤هـ.

١٢. جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري – تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى – ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١٣. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي – تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٩م.

١٤. ركائز الإيمان، محمد قطب، دار الشروق، الطبعة الثانية – ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

١٥. شرح النووي على صحيح مسلم، محي الدين زكريا بن شرف النووي، دار المنار، الطبعة الأولى - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

١٦. شرح صحيح البخاري، ابن بطال - تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم، نشر مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة الثانية - ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

١٧. العدالة الاجتماعية في الإسلام، سيد قطب، دار الشروق ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

١٨. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، دار إحياء التراث، د.ت.

١٩. الغارة على التراث الإسلامي، جمال سلطان، نشر مكتبة السنة، الطبعة الأولى – ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٢٠. فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، دار مصر للطباعة، الطبعة الأولى - ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٢١. في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، الطبعة السابعة عشرة - ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٢٢. الكامل في التاريخ، عز الدين ابن الأثير- تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٢٣. كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري - تحقيق: د/ مهدي المخزومي ود/ إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

٢٤. الكشاف، جار الله الزمخشري، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثالثة – ١٤٠٧هـ.

٢٥. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، شمس الدين الكرماني، دار إحياء التراث – بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٢٦. لسان العرب، جمال الدين بن منظور، دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة – ١٤١٤هـ.

٢٧. مجلة الأزهر – رمضان ١٤٣٢هـ/ أغسطس٢٠٠١م.

٢٨. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية – تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت ١٤١٢هـ.

٢٩. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات النسفي – تحقيق وتخريج: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب – بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٣٠. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، نور الدين الملا الهروي القاري، دار الفكر – بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٣١. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري – تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٣٢. مسند الإمام أحمد بن حنبل – تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط وآخرين، الرسالة، الطبعة الأولى - ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٣٣. مفاهيم ينبغي أن تصحح، محمد قطب، دار الشروق، الطبعة التاسعة - ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٣٤. من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، محمد قطب - ط١ – دار الشروق ١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م.

٣٥. نقض الفريضة الغائبة، الإمام الأكبر الشيخ/ جاد الحق علي جاد الحق وفضيلة الشيخ عطية صقر، هدية مجلة الأزهر - المحرم ١٤١٤هـ.

٣٦. النكت والعيون، أبو الحسن الماوردي – تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية – بيروت، د.ت.

٣٧. واقعنا المعاصر، محمد قطب، دار الشروق، الطبعة الأولى – ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٣٨. الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، المستشار طارق البشري – دار الشروق، الطبعة الأولى - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

البحث الرابع

تفسير القرآن الكريم
بين الأصول المعتبرة والأوهام الباطلة
(القراءة المعاصرة للقرآن أنموذجًا)

إعداد/ د. حسين بن علي الحربي

أستاذ القرآن وعلومه في جامعة جازان

المملكة العربية السعودية

مُقَدِّمَة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد؛

فلقد أخبر الله تعالى في كتابه أنه أرسل رُسَلَه عليهم السلام بلسان أقوامهم فقال سبحانه: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم:٤] فجعل إرسال الرسول بلسان قومه هو وسيلته للبيان، بنص كتابه ومفهوم خطابه، وهذا نصٌّ صريح على أن الارتباط بين اللسان والبيان لا ينفك، وأنه لا طريق للبيان غير اللسان الذي نزل به القرآن الكريم، فمعاني القرآن العربي تؤخذ من دلالة ألفاظه العربية التي يحصل بها فهم مراد الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥] وقد كان المسلمون جميعًا على مرِّ العصور يفهمون معاني القرآن وفق دلالات ألفاظه وسياقاته العربية، معتمدين المنقول عن النبي ﷺ، وما ورد عن صحابته الكرام وسلف هذه الأمة، إلى أن دخلت التأثيرات العقدية والطائفية والفكرية في استشراح معاني القرآن، وبدأت جذور التفلت من دلالات ألفاظ القرآن العربية في الفكر الباطني بشتى فرقه وطوائفه، ثم ظهرت في حياتنا المعاصرة الدعوات المستغربة والحداثية الرامية إلى إعادة قراءة – تفسير – القرآن قراءة معاصرة، تسعى من خلالها إلى الخروج بألفاظه عن مدلولاتها اللفظية والسياقية، ومسخ معانيه، واعتبار أحكام الشريعة ومسلماتها قضايا تاريخية تتعلق بحوادث ووقائع تَنَزّل القرآن وثقافة عصره، وتعاملت مع القرآن الكريم كأي نص بشري لا خصوصية له في مصدره أو لفظه، فضلًا عن اعتبار كلام أحد من البشر في بيان معانيه أو إيضاح هداياته، أو التعبير عن مصطلحاته؛ بل يصل الأمر إلى نزع قدسيته ومسلمات تواتره، واعتبار ذلك كلّه منهجًا حديثًا أو حداثيًا لفهم القرآن وتفسيره.

وحقيقة الأمر أن هذا الاتجاه امتداد لعمل المستشرقين ودراساتهم حول القرآن الكريم: تاريخه وتفسيره، وقد سلك جملة من أبناء الوطن العربي هذا المنهج وخلَّفوا آثارًا من المصنفات التي تصب في هذا الفكر، وهي معروفة مشهورة عند أهل الاختصاص.

وقد خصصت المبحث الأول من هذه الدراسة لتقرير ثلاثة أصول من أصول تفسير القرآن التي لا محيد عنها البتة لمريد فهم القرآن الكريم وتفسيره، أو قراءة كتبه؛ **وهذه الأصول هي اعتبار لغة القرآن التي نزل بها، واعتبار سياق آيات القرآن التي تُفسَّر، واعتبار فهم السلف الصالح في القرون المفضلة لآي القرآن،** وبالاحتكام إلى هذه الأصول الثلاثة في قراءة كتب تفسير القرآن تُدحر هجمة الدعوات المعاصرة المستغربة والحداثية تجاه تفسير القرآن الكريم بما أسموه: "القراءة المعاصرة للقرآن"، وتُبرز هذه الدراسة أهمية علم الدلالة في تفسير القرآن وفهمه، وضرورة اعتبار السياق الذي تنتمي إليه الآيات المُفَسَّرة، وكذلك مراعاة المعاني التي فهمها السلف من القرآن وعدم معارضتها، كما أنها تعرض أصول دعاوى المناهج المعاصرة وأسسها في فهم القرآن، ومحاكمتها إلى هذه الأصول، وتُبرز هذه الدراسة التقاطع بين الفكر الحداثي مع الفكر الباطني في تعامله مع القرآن ودلالات ألفاظه وسياقاته، وقطيعتهم للارتباط بين اللفظ والمعنى، والنص وقائله، واعتمادهم على الرمز والإشارة والمغزى والباطن، وهذا يفسر احتفاء المستشرقين والحداثيين بالباطنية وتفاسيرهم للقرآن الكريم.

وقد سميت هذا البحث بـ(تفسير القرآن الكريم بين الأصول المعتبرة والأوهام الباطلة - القراءة المعاصرة للقرآن أنموذجًا)، للمشاركة به ضمن فعاليات المؤتمر العلمي الدولي الأول (قراءة التراث الإسلامي بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم) الذي تنظمه كلية أصول الدين بالقاهرة – جامعة الأزهر.

ويتطلع الباحث إلى أن تحقق هذه الدراسة جملة من الأهداف العلمية منها:

١) تقويم ونقد منهج القراءة المعاصرة للقرآن الكريم المنفلتة من دلالات نصوص القرآن الكريم، وأصول تفسيره.

٢) عرض وتأصيل الأصول المرجعية في تفسير القرآن الكريم.

ويتكون البحث من مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة، وبالله التوفيق.



«التعريف بأهم مصطلحات البحث - القراءة المعاصرة»

بالنظر في الدلالة المعجمية لمادة (قرأ) وعلاقة تصريفاتها بلفظ الـ(القراءة) نجد أنها تدور على معنى اللفظ بالشيء مجموعًا، يقال: قرأتُ القرآن، وأنا أقرؤه قَرْءًا وقراءة وقُرآنًا، أي: لفظت به مجموعًا، أي: ألقيتُه، وقال بعضهم: تقرَّأَتُ: تَفقَّهْتُ، ويقال: قارأتُ فلانًا مُقارأةً، أي: دارسْتُه[1].

قال الراغب (ت٤٢٥هـ): «والقراءة: ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، وليس يقال ذلك لكل جمع، لا يقال قرأت القوم: إذا جمعتهم، ويدل على ذلك أنه لا يقال للحرف الواحد إذا تُفُوِّه به قراءة»[2].

والقراءة في اصطلاح أصحاب القراءات المعاصرة: إعادة إنتاج المعنى عن طريق شبكة من العلاقات التي ينطوي عليها النص"[3].

فعلى هذا يكون لفظ (القراءة) في استعمالهم له اصطلاح خاص، يراد به إنتاج المعنى من النص، وليس ثمَّة علاقة بين هذا المصطلح عند مستعمليه والدلالة المعجمية للفظ (القراءة) في الاستعمال العربي.

ويمكن القول بأن **القراءة المعاصرة للقرآن الكريم هي**: مجموعة من الأطروحات الفكرية حول القرآن الكريم تسعى لإنتاج معانيه معتمدة على كون القارئ منتجًا للدلالة باستخدام الرمز والإشارة.

---

(١) تهذيب اللغة، للأزهري: مادة (قرأ) (٩/ ٢٧٣، ٢٧٤).

(٢) المفردات، للراغب الأصفهاني: مادة (قرأ) (ص٦٦٨).

(٣) قراءة النص القرآني، لعبد الرزاق هرماس (ص٦) على الآلة الراقمة؛ وعصر البنيوية، لأديث كريزويل، ترجمة: د/ جابر عصفور - ملحق المصطلحات (ص٣٨٢، ٤٠٥)؛ وفعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، لمحمد جهلان (ص٤٦).

المبحث الأول

الأصول المعتبرة في تفسير القرآن الكريم وفهم معانيه

لغة القرآن باختلاف علومها هي أصل أصيل في تفسير القرآن الكريم العربي، وخاصة علم الدلالة، فقد اعتنت العرب بالمعاني من خلال اعتنائها بالألفاظ؛ لأن الألفاظ قوالب المعاني في اللسان العربي، فأصلحت الألفاظ من أجل إصلاح المعاني. وقد ذكر ابن جني في الخصائص[1] - وغيره - اعتناء العرب بإصلاح الألفاظ من أجل المعاني، والمناسبة الظاهرة بينهما، وأطال في تقرير ذلك، وكان لعلماء الأصول اهتمام بالغ بضبط طرق دلالة الألفاظ على الأحكام والمعاني[2]؛ لكونها هي الأداة لفهم نصوص القرآن والسنة، واستنباط الأحكام منهما.

والذي يتقرر عند أساطين أهل العلم بالعربية والشريعة أن القاعدة الدلالية منحصرة في علاقة الألفاظ بمعانيها، فكلّ لفظ له معنى يدل عليه بمفرده، كما أنَّ له معنى يدل عليه في سياقه، فيجب أن تفسر ألفاظه وسياقاته وفق ما تدل عليه من معانٍ بأي نوع من أنواع الدلالة منطوقًا أو مفهومًا، فتُحمل دلالات الألفاظ المفردة على دلالاتها السياقية، فالسياق هادٍ ومرشد إلى محتملات المعاني المفردة، ثم يسترشد بأصول أخرى صحيحة معتبرة في تعيين أحد المحتملات اللفظية أو السياقية، كما في أسباب النزول وملابساته وتأثيرها في تعيين أحد محتملات اللفظ اللغوية أو السياقية، وهكذا باقي الأحوال المؤثرة في فهم نصوص القرآن، كما أن موافقة أحد معاني اللفظ المفرد لدليل من الخارج منفصل عن النص المفَسَّر، سواء أكان من القرآن أو السنة أو غيرهما من القرائن الخارجية المرجحة لأحد محتملات المعاني اللفظية أو السياقية، وإن الغاية الرئيسة من العناية بالألفاظ والتراكيب هي ضبط الدلالة، لينضبط معها المعنى المستفاد منها.

---

(١) الخصائص، لابن جني (١/ ٢١٥)، (٢/ ١٥٢)؛ والمزهر، للسيوطي (١/ ٤٨).

(٢) المحصول، للرازي (١/ ٢٩٩)؛ وروضة الناظر، لابن قدامة (١/ ٥٠)؛ والإحكام، للآمدي (١/ ٣٦)؛ ونهاية السول، للأسنوي (١/ ٣٢)؛ وشرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص٢٤)؛ وكشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري (١/ ١٧١)؛ والبحر المحيط، للزركشي (٢/ ٣٦)؛ وشرح الكوكب المنير، لابن النجار (١/ ١٢٥)؛ وغيرها.

وإن المصدر الأوحد للحصول على المعاني هو الألفاظ في دلالتها الإفرادية والتركيبية والسياقية، والإبانة عنها يعتمد على أصلين مهمين:

أحدهما/ النصُّ المُفَسَّر، بدلالاته الإفرادية والتركيبية والسياقية، وتستقى هذه الدلالات الثلاث من الأصلين المعتبرين الأولين، وهما لغة القرآن، وسياق آياته، من خلال أربعة مستويات:

المستوى الأول: المعنى الإفرادي لألفاظ النص المفَسَّر، والمتمثل في غريب اللفظ ودلالاته المعجمية، وهذا يؤخذ من لغة القرآن وهي العربية.

المستوى الثاني: المعنى الصيغي، والمتمثل بدلالة صيغ ألفاظ النص المفَسَّر أفعالًا ومصادرَ ودلالاتها على المعاني.

المستوى الثالث: المعنى التركيبي للنص المفَسَّر، والمتمثل في جُمَله وأساليبه ودلالاتها على المعاني التركيبية؛ إذ "الغرض من وضع الألفاظ المفردة لمسمياتها: تمكين الإنسان من تفهم ما يتركب من تلك المسميات بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة"[1].

المستوى الرابع: المعنى السياقي والمتمثل في سياق النص المفَسَّر من سابق الكلام ولاحقه ودلالاتهما على المعنى، وهذا يؤخذ من الأصل الثاني المعتبر وهو سياق آيات القرآن.

قال الزركشي (ت٧٩٤هـ): ومعلوم أن تفسيره – أي: القرآن – يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ الوجيزة وكشف معانيها، وبعضه من قبيل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض لبلاغته ولطف معانيه؛ ولهذا لا يُستغنى عن قانون عام يعول في تفسيره عليه، ويرجع في تفسيره إليه، من معرفة مفردات ألفاظه ومركباتها وسياقه وظاهره وباطنه، وغير ذلك مما لا يدخل تحت الوهم، ويدق عنه الفهم.اهـ[2].

والأصل الآخر/ المُفَسِّر؛ إذ تختلف ملكات المفسرين وأفهامهم في فهم معاني القرآن وتفسيره تبعًا لتفاوتهم فيما توافر لهم من العلوم التي يحتاجها المفسِّر في تفسير القرآن، والشروط التي يجب أن تتوافر فيه، وقد استكمل السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان كل ذلك على أكمل وجه وأحسن حال، مع

---

(١) المحصول، للرازي (١/ ٢٦٨).

(٢) البرهان في علوم القرآن، للزركشي (١/ ١٥).

ما لهم من سلامة القصد وصحبة النبي ﷺ، ومعاصرة التنزيل ومعرفة أسبابه والحوادث التي حفت به، وكل ذلك مجتمعًا لم يتوفر لسواهم ممن جاء بعدهم.

ولذلك فسَّروا القرآن وفق دلالات ألفاظه وتراكيبه وسياقاته، بعكس من بعدهم فقد خرج بعضهم من حدود دلالات الألفاظ والسياقات إلى جو الفوضى التأويلية المبنية على سياقات خارج النص المفسَّر، ومستقاة من مصادر توجيهية أخرى تأثرًا بمذهب أو معتقد أو رأي، وجعلها أصولًا يحمل القرآن عليها، وتُصْرَف آياته إليها، فينصرف هَمُّ المفسِّر من الإبانة عن مراد الله تعالى بكلامه إلى التدليل على صحة المذهب أو المعتقد أو الرأي، وإصباغ شاهد القرآن عليه من خلال لَيِّ أعناق الآيات لتوافق المذاهب والمعتقد، ثم لا يلبث أن يتجه إلى النصوص - الناقضة لمذهبه وعقيدته ورأيه - بالتأويل والتحريف لمعانيها، وكل ذلك من أجل نصرة المذهب والرأي الذي اعتقده المفَسِّر، وأصَّلوا لنصرة ذلك أصولًا وضوابط يسيرون عليها في تفسير القرآن الكريم وفهمه، غير أنها مناهج بعيدة عن الحق المبني على أصالة البحث العلمي المتجرد، والفهم الصحيح لنصوص القرآن؛ لأن الأصل أن يُطْلب المذهب والرأي الحق من القرآن الكريم لا أن يبحث في القرآن عما يشهد للمذهب، ويخدم المفَسِّر وفكرته دون بيان مراد الله تعالى من النص المفَسَّر؛ إذ جعلوا المذهب والرأي والمعتقد هو الأساس الذي يُنْطَلَق منه في تفسير نصوص القرآن وفهمها، فكان تفسيرًا كما أراده المفَسِّر، لا كما دلَّ عليه القرآن الكريم وفق دلالات ألفاظه وسياقاته ومعهود خطابه.

ومع ذلك كلِّه فإن مثل هذه المناهج أهون شرًا، وأقرب إلى الاهتداء إلى الحق ممن يُقدِم على تفسير القرآن وفهمه بلا أصول ولا ضوابط يحتكم إليها كما هو حال الاتجاه الباطني والحداثي في قراءتهم الحداثية للقرآن. وقد أحسن الزركشي عندما قال: «ومن ادعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب، فظاهر التفسير يجري مجرى تعلم اللغة التي لا بد منها للفهم، ولا بد فيها من استماع كثير؛ لأنَّ القرآن نزل بلغة العرب، فما كان الرجوع فيه إلى لغتهم فلا بد من معرفتها أو معرفة أكثرها ... ومَن لم يكن له علم وفهم وتقوى وتدبر لم يدرك من لذة القرآن شيئًا. اهـ»[1].

(١) البرهان في علوم القرآن، للزركشي (٢/ ١٥٥).

فأول ما يُبدأ به في فهم المعنى هو معاني الألفاظ والتراكيب، وهو المعنى الذي ينطلق منه المفسر في الاستنباط من القرآن، وكلّ فهم واستنباط انبنى على هذا المعنى دخل في مدلول الآية، وهو من التفسير الدلالي لها، فما فهمه النبي ﷺ وصحابته الكرام في زمن التنزيل من معاني ألفاظ الوحي هو المعنى الذي أدلى به لفظه وسياقه وفق دلالته العربية. قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وما نُقل من فهم السلف الصالح في القرآن، فإنه كله جارٍ على ما تقضي به العربية، وما تدل عليه الأدلة الشرعية. اهـ»[1]. وأيّ فهم أو استنباط خرج عن الدلالة الظاهرة للنص، ومقتضى العربية، ولم يُبْنَ عليها فهو ضرب من التخرص على كتاب الله تعالى.

وإن التلازم بين الكلمة ودلالتها أمر لا بد منه في اللغة وتفسير القرآن، و"إنما جُعلت الألفاظ أدلة يستدل بها على مراد المتكلم"[2]، فكلّ مفسِّر سلك هذا المسلك في تفسير القرآن الكريم فهو على الجادة، مع تفاوت بين أقوالهم قربًا وبعدًا من مدلول اللفظ وسياقه، لكن تبقى جميع الأقوال التي انطلقت في بيان المعنى من مدلول اللفظ والسياق في دائرة التفسير الدلالي سواء أكانت راجحة أو مرجوحة، مقدَّمة أو مؤخرة، فالذي يحكم ذلك كلّه أدلة الترجيح؛ وإنما قلنا ذلك لأن الله تعالى أنزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، ومعنى كون القرآن عربيًا أي أنه جار على سَنَن العرب في كلامها ودلالات ألفاظها، وهو لسان النبي ﷺ وقومه كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم:٤]، وأخبر بإنزاله عربيًا في سياق التمدح والثناء على هذا الكتاب العربي، في مواضع كثيره كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلۡقُرَىٰ وَمَنۡ حَوۡلَهَا﴾ [الشورى:٧]، وكلّ ذلك دالٌّ دلالة نصِّية على أن القرآن نزل وفق لسان العرب وسَنَنِها في الكلام، وأن فهم معانيه متوقف على معرفة دلالات ألفاظه وتراكيبه وسياقاته وفق سنن اللغة التي نزل بها،

(١) الموافقات، للشاطبي (٣/ ٤٠٤).

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ٢١٨).

"ومن جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، فقد خفي عليه بيان معاني كلام الله تعالى بقدر جهله بلسان العرب، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها"(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «ولا بدَّ في تفسير القرآن والحديث من أن يُعرف ما يَدلّ على مراد الله ورسوله من الألفاظ، وكيف يفهم كلامه، فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني؛ فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه ولا يكون الأمر كذلك.اهـ»(٢) فمن فسَّر القرآن وأبان معانيه دون النظر إلى دلالة اللسان العربي فهو مفسد لمعانيه ودلالات آياته لفظًا وسياقًا.

وما أحسن تقرير إمام المفسرين محمد بن جرير (ت٣١٠هـ) حين قال: «وكان معلومًا أنه غير جائز أن يخاطبَ جل ذكره أحدًا من خلقه إلا بما يفهمه المخاطَبُ، ولا يرسلَ إلى أحد منهم رسولًا برسالة إلا بلسانٍ وبيانٍ يفهمه المرسَلُ إليه؛ لأن المخاطب والمرسَلَ إليه إن لم يفهم ما خوطب به وأُرسل به إليه فحالهُ – قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعدَه – سواءٌ، إذ لم يفدْه الخطابُ والرسالةُ شيئًا كان به قبل ذلك جاهلًا، والله – جل ذكره – يتعالى عن أن يخاطب خطابًا أو يرسل رسالةً لا توجب فائدة لمن خُوطب، أو أرسلت إليه؛ لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك مُتَعالٍ؛ ولذلك قال – جل ثناؤه– في محكم تنزيله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال لنبيه محمد ﷺ: ﴿وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحۡمَةً لِّقَوۡمٍ يُؤۡمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤]، فغير جائز أن يكونَ به مهتديًا، منْ كانَ بما يُهْدَى إليه جاهلًا.

فقد تبين إذًا – بما عليه دللنا من الدِّلالة – أن كلّ رسول لله – جل ثناؤه – أرسله إلى قوم، فإنما أرسله بلسان من أرسله إليه، وكلّ كتاب أنزله على نبي، ورسالة أرسلها إلى أمة، فإنما أنزله بلسان من أنزله، أو أرسله إليه، فاتضح بما قلنا ووصفنا أن كتاب الله الذي أنزله إلى نبينا محمد ﷺ، بلسان محمد ﷺ. وإذْ كان

(١) الرسالة، للشافعي (ص٥٠).

(٢) الإيمان، لابن تيمية (ص١١١، ١١٢).

لسان محمد ﷺ عربيًّا، فبيِّنٌ أن القرآن عربيٌّ، وبذلك أيضًا نطق محكم تنزيل ربنا، فقال جل ذكره: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]. وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾ [الشعراء: ١٩٢-١٩٥]. وإذْ كانت واضحةً صحةُ ما قلنا - بما عليه استشهدنا من الشواهد، ودللنا عليه من الدلائل - فالواجبُ أن تكون معاني كتاب الله المنزل على نبينا محمد ﷺ، لمعاني كلام العرب موافقةً، وظاهرُه لظاهر كلامها ملائمًا، وإن باينه كتابُ الله بالفضيلة التي فضَلَ بها سائرَ الكلام والبيان. اهـ»[١].

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أن التفسير الدلالي للقرآن يشمل جميع مصادر التفسير، وعندما نحاكم الأقوال المنحرفة في تفسير القرآن وفهمه، فإننا نحاكمها إلى الجانب الدلالي للألفاظ والمباني بالإضافة إلى بقية المصادر، ولا يفهم من التفسير الدلالي أننا ندعو إلى تفسير القرآن بمجرد اللغة بعيدًا عن دلالات السياق وأسباب النزول وحال المخاطبين به، وبيان النبي ﷺ، وبيان أصحابه؛ إذ ذلك لون من الانحراف في تفسير القرآن، فاللغة وحدها لا تستقل ببيان معاني القرآن مطلقًا دون بقية مصادر التفسير، وقد انتهج أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت٢٠٩هـ) في كتابه "مجاز القرآن" مسلك الاعتماد على العربية وحدها؛ حيث جعل القرآن نصًا عربيًا مجردًا، ولم يراع في تفسيره سياق الآيات، ولا أسباب النزول، ولا المعاني الشرعية التي تدل عليها ألفاظ القرآن، ولا ما أثر من التفسير عن الصحابة والتابعين ولا عادات المخاطبين بهذا القرآن؛ حيث جرَّد تفسيره للآيات من هذا كلّه، ونزَّله على المعاني العربية، دون أن يحتكم إلى غير استعمال العرب للألفاظ والتراكيب. وقد أنكر عليه هذا المنهج جماعة من تلاميذه ومعاصريه ومن بعدهم[٢].

واللغة وإن كانت من أوسع وأهم مصادر التفسير، إلا أنه ليس كلّ ما صح في اللغة جاز حمل القرآن عليه، وتفسيره به؛ إذ الحكم في قبول المعنى اللغوي بعد ثبوته في اللغة، وجوب قبول السياق له، فما قَبِلَه السياق أُخذ، وما أباه السياق رُدَّ.

---

(١) جامع البيان، للطبري (١/ ١١).

(٢) على سبيل المثال: جامع البيان، للطبري (١/ ١٣٢)، (١٣/ ١٩٧)، (١٩/ ٩١)؛ وإنباه الرواة، للقفطي (٣/ ٢٧٨).

ومن الأصول المعتبرة التي لا محيد عنها تفسير السلف الصالح في القرون المفضلة فلا يسوغ الخروج عنه بالمضادّة والإلغاء، فأيُّ قولٍ مُحدثٍ ألغى قول أو أقوال السلف أو ضادّها فالصحيح ردّه وعدم قبوله؛ لأن إجماعهم على قولين إجماع على بطلان ما عداهما، كما أن الإجماع على قولٍ واحدٍ إجماع على بطلان ما عداه، ولا فرق بينهما[1]. ويلزم مَنْ قال بجواز إلغاء أقوال القرون المفضلة ومعارضتها إذا اختلفوا أن يقول كذلك بجواز إحداث قول إذا أجمعوا[2].

كما أن في تجويز القول بمخالفة أقوال السلف من القرون المفضلة في تفسير القرآن المفضي إلى إلغاء أقوالهم أو معارضتها نسبة الأمة إلى تضييع الحق؛ لأن اختلافهم على قولين اقتضى حصر الصواب فيهما، فلو كان القول المُحدث المعارض لأقوالهم حقًا لكانت الأمة قد ضيعته، وفي هذا تجويز أن تكون الأمة مجتمعة على الضلال في تفسير كتاب الله، وأن يكون الله أنزل الآية وأراد بها معني لم يفهمه الصحابة والتابعون، وكانت الأمة كلها في القرون المُفضلة جاهلة بمراد الله، ضالة عن معرفته، وانقرض عصر الصحابة والتابعين وهم لم يعلموا معني الآية، وعلمها المُتأخر الذي خالف أقوال السلف من القرون المُضلة وعارضها، وهذا غير جائز قطعًا باتفاق؛ لأن من الأصول المتفق عليها أن الأمة لا تجتمع على ضلالة[3].

*****

المبحث الثاني

القراءة المعاصرة للقرآن الكريم ومواقفها من الأصول المعتبرة في تفسيره

كان أول ظهورٍ لمصطلح "القراءة" في البيئة الغربية، وتحديدًا في البيئة الثقافية الفرنسية، فظهر هذا المصطلح في مطلع السبعينيات من القرن الميلادي الماضي في الأدب الفرنسي، وكان مصطلحًا نقديًا في

(١) العدة في أصول الفقه (٤/ ١١١٣).

(٢) العدة في أصول الفقه (٤/ ١١١٣).

(٣) مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٤، ٢٦، ٥٩)؛ وروضة الناظر (١/ ٣٧٨).

النصوص الأدبية، له علاقته بانفتاح النص وتعدده الدلالي، وبحرية الناقد (القارئ) الذي أصبح عمله على النص يسمى (قراءة)، مع إمكانية حدوث أقوال أخرى تبعًا لتعدد القراءات، دون أن يكون أي منها يسعى إلى إلغاء الآخر(١).

ثم استعير لمجالات معرفية أخرى غير الأدب، كمجال الدراسات الاجتماعية والتاريخية، ودراسة اللاهوت القديمة والحديثة، وقد نَحَتِ المدرسة الحداثية الغربية التي نادت بـ"القراءة" إلى تأسيس فكرهم على القطيعة المعرفية لكل أسباب الماضي وآثاره؛ إذ كانت الحداثة حركة معاكسة لسيطرة الكنيسة على مناحي الحياة، والتي يُعْزَى إليها أسباب تخلف الغرب في القرون الوسطى، "وجاءت نظرية قراءة التراث الديني الغربي في سياق البحث عن (عقيدة) دينية جديدة، لا تتقيد بكهنوت الكنيسة وطقوسها وتعاليمها، لكنها تحتفظ بجانب من القيم المسيحية التي تضفي عليها تصورات رمزية، تكون وسيلة للتقارب بين الكنائس العالمية"(٢).

ثم عمم هذا المصطلح بأسسه ليغطي مجال الدراسات الاستشراقية، بينما لم يعتمد مصطلح "القراءة" بمعنى: التفسير من قبل المجلس الدولي للغة الفرنسية إلا قبل سنوات معدودة، ولا يكاد يوجد له نظير بهذا المعنى في أغلب المعاجم الغربية، أو العربية المعتمدة(٣)، وقد رعت أقسام الدراسات الشرقية بالجامعات الفرنسية هذا المصطلح، وسعت حثيثًا في تطبيقه على القرآن الكريم، والترويج لوضع منهج غربي حديث للتعامل مع القرآن، يغني عن "أصول التفسير" المقررة عند علماء المسلمين، ويكون بديلًا عنها، ووُجِّهت أبحاثهم حول القرآن إلى توجهين؛ أحدهما: يهتم بتاريخ النص القرآني وتكوينه وجمعه وكتابته. والآخر – وهو الذي يعنينا هنا – اختص بإعادة قراءة القرآن (أي: تفسيره) بتطبيق المناهج المستعملة في دراسة التوراة

---

(١) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، لمحمد جهلان (ص٤٤).

(٢) قراءة النص القرآني، لعبد الرزاق هرماس (ص١٠٢).

(٣) ذكر الدكتور عبد الرزاق هرماس أن مادة (القراءة) بهذا المعنى ذكرت في معجم (روبير الكبير) الفرنسي في إصداره الثاني بتوسع؛ حيث ذكر فيها تاريخ ظهور اللفظ، وسياقات استعماله، وحدد له تسعة مداخل خصص الرابع منها للمعنى الذي استقر عليه هذا اللفظ في الدراسات الأدبية المعاصرة. قراءة النص القرآني، لعبد الرزاق هرماس (ص٦، ٦٠، ١٩١).

والأناجيل بالغرب، اعتمادًا على الأدوات التي تمنحها العلوم الإنسانية المختلفة، كما يرتبط هذا التوجه بالدراسة النقدية لأمهات التفاسير القديمة"[1].

ثم نُقِل هذا الفكر الحداثي الغربي بقطيعته للماضي وآثاره - والمبنية على خلفيات عقدية وظروف اجتماعية - إلى الوطن العربي في بيئة لا ينطبق عليها ما انطبق على البيئة الغربية؛ إذ كانت هذه القرون شاهدة على حضارة المسلمين لا على تخلفهم، وما حصل لهم بعد ذلك من تراجع فهو عائد لحاضرهم لا إلى ماضيهم، إلا أن الحداثيين العرب أسسوا فكرهم الحداثي حذو الفكر الغربي في علاقته بتاريخه وماضيه وبدينه وكتابه، فتعاملوا مع القرآن وتفاسير الأمة له سلفًا وخلفًا على أنها سلطة كهنوتية – كما فعل النصارى – تُحكم الحصار على النصوص لينفرد "الكهنوت" بسلطة التأويل والتفسير[2] على زعمهم؛ ولذلك جعلوا من المهام العاجلة لهم "إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية والتاريخية والمقارنة مع بقية التراثات الدينية، وبخاصة ما حصل في الغرب المسيحي؛ لأنك – في زعمهم – لن تستطيع أن تنطلق إلا إذا صفَّيت حساباتك مع ماضيك"[3].

وهكذا انطلق الفكر الحداثي العربي في مشروعه النقدي بتصفية حساباته مع ماضي الأمة وموروثها، وإعلان القطيعة له كما فعل الغرب بتراثهم، فجاءوا بقراءات للقرآن تقطع صلتها بكل التفاسير السابقة على مر عصور المسلمين، لا لتضع للإيمان والعمل أسسه في تفسيرها وإنما لتمارس نقدًا على القرآن[4].

وقد كان انتقال مصطلح "القراءة" إلى الوطن العربي في أواخر السبعينيات من القرن الميلادي الماضي، وقد شاركت عدة عوامل في نقله وانتشاره، من أهمها عودة عدد من الدارسين العرب - الذين أمضوا فترة دراستهم العليا في فرنسا، وكانت أطروحاتهم (قراءات) في موضوعات تتعلق بالأدب والاجتماع والتاريخ والأديان، وتأثروا بهذا الفكر - إلى أوطانهم، ونشرهم لأفكارهم في أروقة الجامعات،

---

(١) قراءة النص القرآني، لعبد الرزاق هرماس (ص٣٥، ٣٧، ٤٩).

(٢) النص والسلطة والحقيقية، لنصر أبو زيد (ص١٥٧).

(٣) قضايا في نقد العقل الديني، لأركون (ص٢٩٢).

(٤) روح الحداثة، لطه عبد الرحمن (ص١٧٥، ١٧٦)؛ والمرايا المحدبة، لعبد العزيز حمودة (ص٣٥)؛ الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، لسعيد الغامدي (١/ ٩٢).

كما أن للاتصال الثقافي بين فرنسا ودول الوطن العربي دورًا بارزًا في التبادل الثقافي، وانتقال مثل هذه التوجهات الفكرية إلى هذه الدول ومن ثَمَّ انتشارها في باقي أنحاء الوطن العربي والإسلامي[1].

ويذهب الحداثيون إلى تسمية التفسير الذي يبنى على دلالة ألفاظه وسياقه بـ(القراءة الاستهلاكية) أو (الاستنساخية)، وهي القراءة التي تعتمد على دلالات الألفاظ والتراكيب المسبقة، وتؤمن بوجود معنى محدد وثابت في النص يجب البحث عنه، والوصول إليه من خلال دلالات ألفاظ النصوص وتراكيبها وسياقاتها، مع رفض أيّ حذف من النصوص، أو أيّ إضافة إليها يمكن أن تظهر من خلال القراءة ما لم يقم الدليل على الحذف[2]. فهذا التفسير يهتم بقصد قائل النص، ويسعى للتطابق معه، وقد ناصب الحداثيون العداء لهذا النوع من التفسير، واتجهوا إليه بالنقد، بل إنه قد يصل الحال بهم إلى إنكار دلالة الألفاظ من أصل وجودها كالقول بأنه "لا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول ﷺ للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة"[3] فإذا كان فهم النبي ﷺ لا يطابق دلالة النص عندهم فغيره من باب أولى، بل النص – عندهم – لا دلالة له أصلًا؛ لهذا حكموا على تفاسير الأمة للقرآن الكريم من أولها إلى آخرها على أنها تسير خبط عشواء بدون أن يكون لها "نظرية محكمة في التفسير".[4]

واعتبر الحداثيون أنفسهم أنهم هم الذين سيأتون بالنظرية المحكمة في التفسير، وحقيقة الأمر هو إنشاء نظرية لإبطال أحكام القرآن والسنة، وإسقاط حجيتهما ودلالات نصوصهما. وقد أقاموا بنيان قراءتهم "الحداثية" على التأويلية والرمزية المتضمنة للتفريغ الكامل لمدلولات ألفاظ القرآن وتراكيبه وسياقاته، بل تمادوا إلى تقويل النصوص مالم تقله أو تقصد قوله. "فالقراءات المهمة – [عندهم] – للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص، أو يستبعده، أو يتناساه"[5].

---

(١) قراءة النص القرآني، لعبد الرزاق هرماس (ص٥، ١٠، ١٢، ١٥، ٨٩، ١٩١)؛ وعلم التفسير في دراسات المستشرقين، لعبد الرزاق هرماس (ص٩٩ وما بعدها) مجلة جامعة أم القرى (عدد٢٥).

(٢) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، لمحمد جهلان (ص٤٩ – ٥٦).

(٣) نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد (ص١٢٦).

(٤) في فكرنا المعاصر، حسن حنفي (ص٢٥) مجلة (١٥ – ٢١) (عدد١)؛ والقراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير، لعبد الرزاق هرماس (ص٦٢).

(٥) نقد النص، لعلي حرب (ص٢٠).

إذن البحث عندهم عن ما لم يقله النص، أو يقصد به، والذي يحدد ذلك - على زعمهم - هو القارئ، فمرجع الدلالة ومنشؤها – عندهم - هو القارئ لا النص، وهم يفعلون ذلك من أجل الوصول إلى حقيقة واحدة هي تضييع المعنى، ويسمون هذا النوع من العبث بـ(القراءة الفعَّالة) التي ترى نفسها مسئولة عن تشكيل الدلالات حتى تصل إلى بناء معنى النص وتمنحه قيمة دلالية، كل ذلك في ظاهرة عبثية بالنصوص غير متناهية، وتقوُّلٌ وتحريف ومسخ لها، وماذا بعد اعترافهم وتقريرهم لمنهجهم في التعامل مع النصوص بمثل قول بعض منظِّريهم: "مع أن مبرر كل مفكر جدير بلقبه أن يمارس التفكير بطريقة مغايرة للذين سبقوه، إذا لم يشأ أن يكون مجرد شارح مبسط، أو تابع مقلد، أو حارس مدافع عن العقيدة والحقيقة. والتفكير بصورة مغايرة يعني أن نبدِّل وننسخ، أو نحرِّف ونحوِّر، أو نزحزح ونقلِّب، أو نُنقِّب ونكشف، أو نحفر ونفكِّك، أو نرمِّم ونطعِّم، أو نفسِّر ونؤوِّل ... فهذه وجوه للتفكير وللقراءة في النصوص، لا أزعم أني أقوم بحصرها واستقصائها"[1].

فالتبديل والتحريف والتحوير والتأويل أهم سمات القراءات الحداثية، بل تجاوز عبثهم ذلك، وجعلوا لأنفسهم حق النسخ للنصوص، فهم يسعون من خلال هذا المنهج إلى "قطع الصلة بين النص وقائله، وبين المعنى واحتمالاته"[2]، كما أن هذه القراءات الحداثية اتسمت بمشروعها النقدي للقرآن، وتفاسير الأمة جميعًا، سلفًا وخلفًا، ولم تتضمن في ثناياها طلب هدايات القرآن الكريم، بل هي "قراءة انتقادية لا اعتقادية"[3]، فهم لا يرون للقرآن قداسة؛ ولذلك هو عندهم كغيره من النصوص الأدبية في عرضه للنقد، والإنكار لمسلماته، والتكذيب بغيبياته، كما يقول نصر أبو زيد (ت١٤٣١هـ): «إن النص القرآني وإن كان نصًا مقدسًا إلا أنه لا يخرج عن كونه نصًا، فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية»[4].

---

(١) نقد النص، لعلي حرب (ص١٣٣).

(٢) الممنوع والممتنع، لعلي حرب (ص٢٢)؛ والعلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان (ص٤٢١).

(٣) روح الحداثة، لطه عبد الرحمن (ص١٧٧)؛ والنقد في المفهوم الحداثي هو النقد الذي لا يعتد بقائل النص، بل ولا يعتد بالنص أصلًا، وإنما يعتد بقدرة القارئ على التحريف والتقويل. العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان (ص٧٦٧).

(٤) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، لنصر أبو زيد (ص٢٤).

والقرآن قد عجز عن نقده فصحاء العرب وقت تنزيله، والعداوة قائمة على أشدها معه، فكيف يتطلع هؤلاء لنقده ومنهم من لا يتكلم العربية، أو من يتكلمها على كلفة، بل يبلغ الشطط غايته عندما لا يجد أحدهم حرجًا في الدعوة لإخضاع القرآن لمناهج النقد التاريخي، بمثل قوله: «يغالي البعض وأكثرهم من اللاهوتيين المحافظين، ويدَّعون أنّ الله قد حفظ كتابه من التغْيير والتبديل، وأن العناية الإلهية هي الحافظة للنصوص، ومن ثَمَّ فلا داعي هناك لتطبيق قواعد المنهج التاريخي على النصوص الدينية، وإقامة نقد تاريخي للكتب المقدسة ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر:٩]، وهي نظرية لاهوتية صرفة، تهرب من النقد، وتلجأ للسلطة الإلهية ... وقد يكون معنى الآية هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النص الحرفي المدوَّن، فذلك ما يعتريه التغيير والتحريف والتبديل، وهو ما يَتَّهِم به القرآن أهلُ الكتاب، ويؤيده النقد التاريخي للكتب المقدَّسة"[١].

فهذا تكذيب صريح للقرآن، وحقيقته أنهم لا يؤمنون بحفظ الله تعالى للقرآن في نصه ولا في معناه، ولا تطبيق المعنى في الواقع، لا كما يدعون؛ لأنه إذا لم يكن القرآن في نصوصه محفوظًا، فكيف يكون حفظ المعنى أو تطبيقه؟ إنه ضرب من الاجترار لدعاوى المستشرقين على القرآن الكريم، وقد عملوا على تنفيذ مشروعهم النقدي هذا من خلال حزمة من الأهداف والآليات والعمليات المنهجية ضمن خطط متعددة الجوانب سواء أكانت في جانب التأنيس، أو التعقيل، أو التأريخ، فخطة التأنيس "والتي اختصَّت بنقل الآيات من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، قاصدة إلغاء القدسية منها، فصارت إلى تقرير المماثلة اللغوية بين القرآن وغيره من النصوص البشرية"[٢]، كما اختصَّت خطة التعقيل بالتعامل مع الآيات القرآنية بجميع

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة، لاسبيوزا، ترجمة: حسن حنفي (المقدمة)؛ وأدبية النص القرآني، لعمر القيّام (ص١٥٢).

(٢) نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد (ص١١٩، ١٢٦)؛ ومفهوم النص دراسات في علوم القرآن، له (ص٢٤)؛ والنص السلطة الحقيقة، له (ص٩٢)؛ وأدبية النص القرآني، لعمر القيّام (ص١٦٤).

وقد استحضر الحداثيون قول المعتزلة بخلق القرآن وجعلوها فكرة صالحة للبناء عليها في إلغاء القداسة عن القرآن، وفتح باب التأويل، وربط القرآن بواقع نزوله وعصره والقول بتاريخية القرآن. الخطاب والتأويل، لنصر أبو زيد (ص١١٧، ٢٠٣)؛ والنص والسلطة والحقيقة، له (ص٣٣)؛ وأدبية النص القرآني، لعمر القيّام (ص١٥٨)؛ والعلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان (ص٤٣٧ وما بعدها)؛ ونصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث، لإبراهيم أبو هادي (ص١٥٣).

المنهجيات والنظريات الحديثة، قاصدة إلغاء الغيبية منها، فانتهت إلى تقرير المماثلة الدينية بين القرآن وسواه من النصوص الدينية في كتب أهل الكتاب، واختصَّت خطة التأريخ بوَصْل الآيات القرآنية بظروفها وسياقاتها المختلفة، قاصدة إلغاء الحُكمية فيها، فأدَّت إلى تقرير المماثلة التاريخية بين القرآن وما عداه من النصوص"[1] وكل مكونات خطط الحداثة منقولة من خطط الحداثة الغربية في صراعها مع الدين المسيحي الذي تمثله الكنيسة.

ولن أتناول هنا المشروع الحداثي بكامل تفاصيله مع القرآن؛ إذ ذلك مشروع كبير متعدد الجوانب، والذي يعنينا هنا هو الأسس التي استند إليها المشروع الحداثي في جانب قراءته للقرآن، والمتعلقة بالجانب الدلالي لآيات القرآن الكريم ألفاظًا مفردة وجملًا وسياقات، حيث سعى الاتجاه الحداثي في قراءته المعاصرة للقرآن الكريم إلى التفلت من دلالات نصوصه، وسموا تحريفاتهم ونقدهم: (قراءة)، وجعلوا ذلك مشاعًا لكل من يمارس ذلك وسموه: (قارئًا) وهم في كل ذلك يبنون قراءتهم للقرآن على جملة من الأسس الباطلة والتي بنيت على شفا جرف هار، ومن جملتها:

الأساس الأول: جعل العقل بديلًا لدلالات اللغة في الإبانة عن معاني القرآن الكريم، بل يرون أن الإبانة عن معاني القرآن عن طريق دلالة الألفاظ خطأ وقعت فيه الأمة على مر العصور في بيان معاني القرآن، حيث يقول الجابري (ت١٤٣١هـ): «والخطأ الذي وقع فيه البيانيون - فيما نعتقد - هو أنهم جعلوا من وسائل التنبيه التي يستعملها القرآن قواعد للاستدلال، ومنطقًا للفكر، ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة، بل بقراءته بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي: عالم الأعرابي، عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية **التي جعلوا منها مرجعية وحكمًا بدعوى أنها اللغة التي نزل بها القرآن**»[2]. ويؤسس الجابري (ت١٤٣١هـ) لمنهجه الفكري بقوله: «ولو أن الدليل تأسس على نظام العقل

---

(١) روح الحداثة، لطه عبد الرحمن (ص٢٠٥).

(٢) بنية العقل العربي، للجابري (ص٢٤٨).

أولًا؛ بدلًا من نظام الخطاب، ومقاصد الشريعة الكلية، **بدلًا: من الألفاظ والعبارات** لما وصل الحال إلى ما هو عليه من انغلاق وجمود»[1].

فالدعوة إلى إلغاء نظام الخطاب العربي في فهم النصوص وتفسيرها، واستبداله بالعقل هي في حقيقتها دعوة اعتزالية قديمة، وظَّفَها الحداثيون لتحقيق أهدافهم التأويلية للنصوص، وإبطال مدلولاتها، وجعل العقل مقدم وحاكم على النصوص، والحق أن العقل تابع للنقل فـ"إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرِّحه النقل"[2]. يقول الشاطبي (ت٧٩٠هـ) في ردَّه على مثل هذه الدعاوى: «فإن كثيرًا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يُفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير، وخروج عن مقصود الشارع.اهـ»[3].

أما إقصاء اللغة عن تفسير القرآن واستبدالها بما سموه اللغة الاصطلاحية للقرآن، أو المنهج المعرفي للقرآن، فهي دعوى للخروج من ضبط الدلالة إلى الانفلات من الدلالة، وأرادوا جعل المنهج المعرفي للوصول إلى المعاني بديلًا لفهم السلف للقرآن[4]؛ لتحقيق الوجه الذي يريده القارئ العابث، ولو كان المقصود من اللغة الاصطلاحية للقرآن، أو المنهج المعرفي للقرآن المعاني التي يدلي بها السياق، وعُرف القرآن، ومعهود استعماله وعاداته في استخدام الألفاظ والمباني، لكان قولهم هذا ضربًا من الهراء – أيضًا – إذ ذلك معتبر عند مفسري الأمة، وكتبهم شاهدة على كل ذلك، وهم في ذلك كلِّه معتمدون على اللغة في فهم القرآن لا على إقصائها، وكل صور فهم معاني القرآن من سياقاته وعاداته غير مستغنية عن اللغة؛ إذ هي إحالة إلى المعاني العربية المستقرة في ذهن المفسِّر والقارئ العربي، وما علم الوجوه والنظائر، وتفسير القرآن بالقرآن، وكليات القرآن وعاداته، إلا خير شاهد على ذلك، لكن الحداثيين أرادوا بدعواهم هذه هدم

---

(١) بنية العقل العربي، للجابري (ص١٠٥ – ١٠٧)؛ والعلمانيون والقرآن والكريم، لأحمد الطعان (ص٣٦٥).

(٢) الموافقات، للشاطبي (١/ ٨٧).

(٣) الموافقات، للشاطبي (١/ ٤٤).

(٤) العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان (ص٣٨٩).

الأسس التي يقوم عليها علم فهم القرآن: أحكامه ومعانيه وهداياته، من خلال إقصاء اللغة عن تفسير القرآن الكريم.

الأساس الثاني: اعتبار النص مجموعة من الرموز والإشارات، وإلغاء المدلول المعجمي للفظ، واعتباره قيدًا يحاصر النص، فالنصوص عندهم "تتأسس على افتراض كون اللغة عبارة عن نظام من الإشارات التي يعبَّر بها عن الأفكار ... والتي تقوم على إطلاق الإشارات كدوال حرة **لا تقيدها حدود المعاني المعجمية**، وبهذا تصير فعالية قرائية إبداعية تعتمد على الطاقة التخيلية للإشارة في تلاقي بواعثها مع بواعث ذهن المتلقي **فيصير الإنسان القارئ هو صانع النص، وتصبح الكلمة إشارة حرة، تم تحريرها على يدي المبدع الذي يرسلها صوب المتلقي، لا ليقيدها مرة أخرى بتصور مجتلب من بطون المعاجم، وإنما يتفاعل معها بفتح أبواب خياله لها**"[1]. فيتأسس على هذا الخطاب جعل ألفاظ القرآن مجموعة من الرموز والإشارات لكي يحملوا عليها عبثهم وتأويلاتهم بما لا تحتمله من المعاني.

وعلى الإشارة والرمزية تدور أصولهم في تعاملهم مع القرآن، فهم يرون أنه "لن يكون بمقدورهم تحقيق نموّ العلاقات داخل النصّ، إلا إذا هم أخذوا **بمبدأ "الإشارة الحرة"؛ ذلك لأن المدلول المعجمي للعنصر اللغوي يظلّ قيدًا يحاصر نبض النصّ، وقد يخنقه، بعد أن يكبِّل حركته بأنفاس المعاني السالفة والحاضرة، ولكن خلاص النصّ يكون بفتح حدود عناصره، وإطلاق هذه العناصر على أنها إشارات حرّة تم إعتاقها من السالف والحاضر**"[2]. **فالنصوص عندهم إشارات رمزية حرة الدلالة، والنص "دال عائم". أما "المدلول" فهو قراءة تتأسس من القارئ، ودلالاتها تسمو فوق مستوى الدلالة الصريحة للنص**[3]. فأنت تلاحظ الإصرار الأكيد على إلغاء الدلالة المعجمية للألفاظ، وإقصائها بهدف وحيد، هو الوصول إلى الرمزية في تفسير النصوص، بحيث يصبح النص عبارة عن رموز لكل قارئ أن يقرأها كيف شاء، وهذا

---

(١) تشريح النص، للغذامي (ص٧٨)؛ والخطيئة والتكفير، له (ص٤٩)؛ والقراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير، لعبد الرزاق هرماس (١/ ٤٦)؛ والعلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان (ص٧٠٤).

(٢) تشريح النص، للغذامي (ص٧٨)؛ والقراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير، لعبد الرزاق هرماس (١/ ٤٦).

(٣) تشريح النص، للغذامي (ص٥٦، ٥٨)؛ والإسلام أصالة وممارسة، لأركون (ص١٢١، ١٢٢).

منهج الباطنية في تعاملهم مع النصوص، وهو عين العبث بالخطاب الإلهي وهداياته، وإفساد للغة التخاطب.

الأساس الثالث: القارئ هو منشأ دلالة النصوص، فمدلول النص - عندهم – هو: قراءة تتأسس من القارئ، وحياة النص مرهونة بتعدد قراءاته، والقارئ هو منشأ دلالة النصوص لا النص المفَسَّر، "فعلى القارئ أن يضفي على النص الدلالات التي يرغب بها، ويُسقط عليه ما يشاء من أفكار"(١)؛ لأن فهم النصوص عندهم لا يبدأ من قراءة النص، وإنما يبدأ من خلفية القارئ وثقافته، والدوال المكونة لهذه الثقافة وآفاقه المعرفية(٢).

إذ إنهم يرون الدلالة تنشأ عبر القراءة التي يسمونها (الفعَّالة المنتجة)، لا أن الألفاظ لها دلالات مسبقة، "فلا وجود لمحتوى أو معنى محدَّد قبلي، بل يتأسس المعنى ويتشكل في أثناء عملية القراءة نفسها"(٣) و**"القارئ منتج للنص وصانع لدلالاته"**(٤)، ويرون أن حياة النص مرهونة بتعدد قراءاته، وإلا فهو ميت، كما يقول نصر أبو زيد: «لا بد من القول إن أي نص – ديني أو دنيوي – معرض لأن يموت إذا لم يجد قارئًا. اهـ»(٥)، فمنتج الدلالة هو القارئ، ومنه تُستمد لا من النص، وهذا غاية العبث بالنصوص ودلالاتها، فلا معنى معتمد للألفاظ؛ بل هي جملة من القراءات غير الراشدة وغير المتناهية، وقد تكون متعارضة، وكل هذه المعاني يصنعها القارئ لا النص، بعيدًا عن المدلول المعجمي للفظ اللغوي، ولكل أحد أن يأخذ من القراءة ما شاء، ولا قراءة مرجعية تحكم فهم النص مطلقًا.

"واقترن مصطلح القراءة بـ"نظرية النص" التي تعد - عند أصحابها - إعلانًا بميلاد القارئ الذي ينتج الدراسة الأدبية، أي: "القراءة" بمعناها الواسع، اعتمادًا على مناهج مختلفة، على حساب موت

---

(١) الخطيئة والتكفير، للغذامي (ص٢٧)؛ والعلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان (ص٧٠١).

(٢) مفهوم النص، لنصر أبو زيد (ص١٠١).

(٣) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، لمحمد جهلان (ص٦٩).

(٤) تشريح النص، للغذامي (ص٥٩).

(٥) الخطاب والتأويل، لنصر أبو زيد (ص٢٦٤).

المؤلف"[1]. فالنص يكتسي دلالات جديدة بحسب ظروف المتلقي، وبتغيُّر أنماط المتلقين وفق أنظمتهم الدلالية، وإرادتهم وميولهم ورغباتهم، والبحث في النص من خلال ما يقوله القارئ ويقصده، بعيدًا عما يقوله ويقصده قائل النص[2]؛ لأنه من المستحيل حصول تطابق دلالي بين خطاب التفسير، والنص المراد تفسيره[3]، وعليه فلا سبيل إلى إيجاد قراءة موضوعية لأي نص، وستظل القراءة تجربة شخصية[4].

وهذا التقول على القرآن ولغته مستغن عن التدليل على بيان بطلانه؛ إذ اعتماد مثل هذه النظرية يفسد جميع لغات التخاطب، والشرائع وأحكامها وهدايات القرآن، وجميع الغيبيات؛ بل حتى إنه مفسد للغات التخاطب بين البشر مع بعضهم، ومفسد لقوانين دنياهم فلكل أحد أن يفسِّر كلام غيره بما يشتهي فيفسد التخاطب، وهذا هو العبث بعينه.

الأساس الرابع: الأصل في الكلام – عند الحداثيين – التأويل؛ لأن النصوص عندهم فارغة بلا مضمون[5]؛ إذ جعلوا مضامين النصوص تاريخية، تتعامل مع الحوادث في عصر تنزلها، وبناءً على ذلك فهي بالنسبة للواقع المعاصر لا تحمل معاني مناسبة له ليبقى الدور للمفسر (القارئ) أن يملأ هذه النصوص بالتأويل، لا كما هو معروف عند المتكلمين من نقل معنى اللفظ من حقيقته إلى مجازه لقرينة، ولكن هو تأويل من نوع خاص، يعني إسقاط مضامين معاصرة، وفق هوى ورأي القارئ، والتأويل عندهم "لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي: لا يبدأ من المنطوق، بل يبدأ قبل ذلك من الإطار الثقافي، الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص"[6]، و"بالتأويل يكون الإبداع والتجديد، أو الاستئناف وإعادة التأسيس، ومأزق التأويل أنه يوسع النص **بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه**"[7].

---

(١) عصر البينوية، لأديث كريزويل، ترجمة: جابر عصفور (ص٤٠٦)؛ والقراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، لعبد الرزاق (ص٤٦).

(٢) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، لمحمد جهلان (ص١٩٤، ١٩٥).

(٣) الممنوع والممتنع، لعلي حرب (ص٣٠).

(٤) الخطيئة والتكفير، للغذامي (ص٨٣)؛ والعلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان (ص٤٣٢).

(٥) نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد (ص١٨٢).

(٦) مفهوم النص، لنصر أبو زيد (ص١٨٢).

(٧) الممنوع والممتنع – نقد الذات المفكرة، لعلي حرب (ص٢١)؛ والأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، لكحيل مصطفى (ص١٠١).

ونحن لا نناقش الأحكام واللوازم الشرعية لهذا الكلام وأمثاله، ولكن الغرض عرض صور هذا الانحراف في التعامل مع دلالة ألفاظ القرآن وآياته، من هؤلاء الحداثيين الذين أسلموا أنفسهم للفكر الغربي بكافة تفاصيله، فقد ظهرت في الدراسات الغربية المعاصرة النظرية التأويلية التي ترى عدم تناهي تفسيرات النصوص، وترى النظرية التأويلية الغربية أن النص كون مفتوح بإمكان المؤوِّل أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط غير المتناهية، التي تنشئ تفسيرات غير متناهية، وأن اللغة عاجزة عن الإمساك بدلالة وحيدة ومعطاة على نحو سابق[1]. وتعتمد القراءة الحداثية العربية اعتمادًا كليًا على النظرية التأويلية الغربية؛ لذا يقول أركون (ت١٤٣١هـ): «فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة ... إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة، إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات ... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكياتها الخاصة الربط بين الأفكار والتصورات، انطلاقًا من نصوص مختارة بحرِّية، من كتاب طالما عاب عليه الباحثون "فوضاه"، لكن الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل اتجاه»[2] - تعالى الله تعالى وكلامه عن أن يوصف بالفوضى إنما هو تشرد المتشردين - فالمؤوِّل (القارئ) له الحرية الكاملة في تأويل النصوص بلا تناهي للمعاني، فهو الذي ينشئ المعاني والدلالات بعيدًا عن النص.

وكل قارئ له رؤيته وثقافته ودلالاته وتأويلاته اللامتناهية، والتأويلية لا تؤمن بوجود معنى نهائي للنص ولا حقيقة له، بل هو عندها نسيج من العلامات والإحالات اللامتناهية، وهي آلية للتشتيت، وليس لقول الحقيقة، أو التعبير عن الدلالة[3]، وهذا التأويل الذي ينحو إليه الفكر الحداثي لا يخضع لأي ضوابط، ولا تحكمه حدود، ولا يعتمد على قواعد، سوى إرادة القارئ وهواه ورغباته، فأين منزلة دلالات الآيات القرآنية من هذا الانحراف الفاضح؟

---

(١) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى، لمحمد جهلان (ص٢٣٥).

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، لأركون (ص٧٦).

(٣) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، لكحيل مصطفى (ص٢٥٤، ٢٥٥).

الأساس الخامس: ومن الأسس التي بنى الفكر الحداثي عليها أطروحاته حول القرآن ما يسمونه بـ"المغزى"، وهو مساوٍ لمعنى الباطن عند الباطنية، ويمثل الباطن - عندهم - مستوى المغزى الكامن في ثنايا الدلالة[1]، وهو القسم الثالث من مستويات الدلالة الذي أسس بها نصر أبو زيد (ت١٤٣١هـ) للقراءة الحداثية المعاصرة للقرآن الكريم، وهو ما سماه بمستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس "المغزى" الذي يحيل فيه اكتشاف المعاني من خلال السياق الثقافي والاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالات النصوص[2].

وهذا هو الإفساد الكامل للدلالات والمعاني القرآنية؛ إذ أطلق للقارئ حرية تفريغ النصوص من مدلولاتها، وابتداع المعاني والدلالات التي يشتهيها قارئ النص تحت ما يسمى بـ"المغزى"، بل ويصرح بذلك صراحة بنحو قوله: «عقل الرجال ومستوى معرفتهم، هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى»[3]، و"إن غاية القراءة الجديدة هي أساسًا الخروج عن الدلالات التي تفهم من النص القرآني، لا اكتشافات أخرى جديدة ... فهم يسعون لإفراغ النصوص من مدلولاتها الحقيقية والمجازية على السواء؛ ليعيد شحنها بمدلولات أخرى مستمدة من "الفهم المطلق والمفتوح"[4].

فهو يدعو إلى إلغاء دلالة الآيات القرآنية، وتفريغها من معانيها في كل المستويات الثلاثة التي ابتدعها الفكر الحداثي، وفي حقيقة الأمر وواقعه فإن جميع المستويات الثلاثة تعود إلى القول بتاريخية القرآن الكريم، وهو محور رئيس يؤسس عليه الفكر الحداثي عامة أطروحاته حول القرآن الكريم، وذلك لفتح الباب على مصراعيه لتغيير الأحكام الشرعية، حسب واقع العصر وثقافته، وإنكار ثبات الأحكام الشرعية.

الأساس السادس: لا معنى نهائي للقرآن، فالقرآن – عندهم - لا ينص على الحقيقة، فالمعاني فيه لا نهائية، ولا تقف عند حد معين، "فليس من حق أحد من البشر - في منظور الخطاب العلماني - أن يقرر معنىً نهائيًا للقرآن؛ لأنه عندئذ سيضع نفسه وصيًا على الناس بوصاية إلهية، حتى على مستوى العقائد لا

---

(١) نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد (ص٢٢١)؛ والتيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، لمنى الشافعي (ص٥٨٣).

(٢) نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد (ص٢١٠).

(٣) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، لنصر أبو زيد (ص٢٧).

(٤) القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، لعبد الرزاق هرماس (ص١٨٢).

يمكن لأحد من الناس أن يتكلم باسم الله؛ لأنه سيجعل من نفسه نائبًا عن الإله ... لأن الله بعيد عن المنال، بعيد عن التصور، ولا يمكن للبشر أن يصلوا إليه مباشرة، وإنما يقدمون عنه تصورات مختلفة، بحسب المجتمعات والعصور، ثم يتخيلون أن هذه الصورة هي الله ذاته"[1] – تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا – ولا توجد عندهم قراءات صحيحة، وأخرى خاطئة، فالقراءات كلها صحيحة، والخطأ هو قراءة المعاصرين للقرآن بمنظور غير عصري[2]. أي: أن المعنى الوحيد الخاطئ في تفسير القرآن في الفكر الحداثي هو تفسيره وفق دلالات ألفاظه، وهذا يشمل تفاسير الأمة قاطبة سلفًا وخلفًا، أما التقول على القرآن بما لا تحتمله ألفاظه وسياقاته من جميع أنواع وصور الرمزية والتأويل فهي تفاسير صحيحة مقبولة عندهم؛ إذ جعلوا تحديد المعنى الحقيقي للقرآن – أي: وفق دلالات نصوصه – من السخف الحقيقي الذي تأباه نفوسهم[3]، فسبحان الله! قبلوا كل وجوه التقول على الله تعالى في بيان معاني كتابه، من خلال التفاسير العابثة، إلا المعنى الدلالي للآيات، فهو مرفوض عندهم، بل هو عندهم ضرب من السخف، والسخف في هرائهم الذي لا يقبله النص، ولا تقبله العقول السليمة؛ إذ جعلوا القرآن ومعانيه آيلة إلى العدم[4].

فرحلة البحث عن المعنى عندهم لا حدود لها، إلى أن تصل إلى مرحلة اللامعنى؛ إذ لا يمكن تحديد معاني القرآن على الحقيقة – عندهم – فليس للنصوص معاني ثابتة، أو دلالات ذاتية ولا نهائية، بل هو فضاء دلالي، وإمكان تأويلي[5]، إذ لا يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوعي للنص والقصد الإلهي منه؛ لأنه لا وجود لهذا المعنى[6]، فالمعنى الحقيقي أو النهائي – على زعمهم – الذي يمكننا أن نحكم على المعاني الأخرى أو التأويلات الأخرى على ضوئه "مُرجأ" دائمًا إلى مالا نهاية، والنص يستمر دائمًا في إثارة معاني

(١) العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان (ص٤٢٦).

(٢) التراث والتجديد، لحسن حنفي (ص١١٢)؛ والعلمانيون والقرآن الكريم، للطعان (ص٤٢٧).

(٣) الوحي الحقيقة التاريخ – نحو قراءة جديدة للقرآن، لأركون، ترجمة: العربي الوافي (ص٣٦)، مقال في مجلة الثقافة الجديدة (عدد٢٦، ٢٧) السنة السادسة، المغرب؛ والعلمانيون والقرآن الكريم، للطعان (ص٤٢٧).

(٤) العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان (ص٤٢٨).

(٥) إشكاليات القراءة، لنصر أبو زيد (ص٧٧)؛ ونقد الحقيقة، لعلي حرب (ص٩).

(٦) إشكاليات القراءة، لنصر أبو زيد (ص١٥، ٤٧).

أخرى، وما دام ليس ثَمَّة معنى نهائي ومطلق، فإن كل القراءات والتأويلات مشروعة، وكلها مناسبة للنص عندهم، فالفكر الحداثي لا يعطي فرصة لاستقرار وثبات المعنى؛ لكونه يؤجل المعنى الحقيقي إلى ما لا نهاية، ويستمر في التأويل بشكل دائم(١).

وهم يرون ما قامت به الأمة من بيان لمعاني القرآن الكريم في تفاسيرها هو ضرب من الوهم، لكونهم ذكروا معاني حقيقية ودلالات ثابتة؛ إذ يقول منظِّرهم أركون (ت١٤٣١هـ): «من السخف الذي نأباه على أنفسنا أن نحدِّد "المعنى" الحقيقي للقرآن، تعددت أجيال المفسرين الذين أغراهم هذا الوهم؛ إذ أصبح اليوم البحث عن المعنى يستوجب البدء بالتحرر من التأويلات المتتالية، والتمييز بين المقصد الأصلي من القرآن، والرواسب المختلفة التي تراكمت في التفاسير»(٢)، فهو يرى تفاسير الأمة ضربًا من ضروب الوهم، وأنه لا معنى حقيقي للقرآن، أي: أن الأمة لم تصل إلى فهم القرآن على الحقيقة، وأنها خلال أربعة عشر قرنًا ونيِّفًا تعيش في وهم وجهل لمعاني كتاب الله تعالى، ولم تصل إلى حقيقة تفسيره إلى أن يأتي أركون من أروقة السربون وأحضان المستشرقين، ليعلِّم الأمة المعنى الحقيقي للقرآن، الذي جهلته الأمة المعصومة، فأي اغترارٍ أقبح من هذا؟ وإنما أرادوا بإسقاط تفاسير الأمة للقرآن التحرر منها، ليسهل عليهم الافتئات على القرآن الكريم، وعلى ما أطبقت عليه الأمة عبر عصورها المختلفة من تفسيره.

فهذه أهم الأسس والمرتكزات التي قامت عليها القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، وعبثهم بمعانيه، في جانبها الدلالي، وهي تكرس التقول على القرآن بالباطل، متجاوزة حدود التأويل، وهي تتقاطع مع الفكر الباطني في تفسير نصوص القرآن، وتعاملها مع دلالات ألفاظه وسياقاته، وقطع الارتباط بين اللفظ والمعنى، والنص وقائله، وإحالة صنع دلالة اللفظ، وبيان معناه، إلى المفسِّر أو المؤوِّل أو القارئ، اعتمادًا على الرموز والإشارات والمغزى والباطن، وتحاكي المناهج الغربية في تعاملها مع تراثها وماضيها، وهم في كل ذلك يعمدون إلى إفساد لغة التخاطب في كل النصوص الإلهية والبشرية، فلا يَفهم المتلقي ما أراده المتكلم بكلامه، وبهذا يزول التخاطب وتفسد نظم الحياة وقوانينها، ولا يستقيم على هذا التأطير لهم خطاب، ولا

(١) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، لكحيل مصطفى (ص٢٥٥).

(٢) الإسلام أصالة وممارسة، لأركون، ترجمة: خليل أحمد (ص١١٣).

يتحقق لهم قصد، بل لكل أحد أن يصرِّف الخطاب كيف شاء، وهذا غاية الفساد والعبث بلغة التخاطب عمومًا، وبكتاب الله خصوصًا نسأل الله العافية.

لقد نظَّر الحداثيون للقراءة المعاصرة للقرآن الكريم تنظيرًا لم يستطيعوا تطبيقه وإنتاج تفسير لكامل القرآن وفق الرؤية التي نظَّروا لها، مع كثرة المنتمين لهذا التيار، وكثرة الناعقين بنظرياته، بل محاولاتهم لا تتعدى بعض الآيات أو السور المأخوذة بانتقائية، والتي لهم في تأويلها هوى متبع، سواء أكانت ذات صلة وتعلق بالمغيبات، أو المرأة والحجاب والحاكمية، ونحوها من الموضوعات التي تنتخب بانتقائية.

قطعوا فيها الصلة بهدايات القرآن، والقطيعة لتفاسيره المأثورة عن الأمة عبر العصور، كما فعل أركون (ت١٤٣١هـ) في بعض المواضع من تفسير سورتي الفاتحة والكهف، وشحرور في تأويله لسورة العلق، تطبيقًا لقوانين التأويل التي نظرها في كتابه: "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة"، وكما فعل الجابري (ت١٤٣١هـ) فيما أخرجه من محاولات تفسير لبعض السور وغيرهم، وجميعها لم تستطع أن تجعل القارئ منتجًا للدلالة، بعيدًا عن الدلالة المسبقة للنص، سوى الآيات التي لهم في تأويلها هوى معين. فقد لجأوا إلى الرمزية والتأويلية بحمل النصوص على معاني لم يُسبقوا إليها، ولا تمت إلى النصوص ودلالاتها بصلة، وإنما هي الأهواء والمعتقدات كما فعل أسلافهم من الباطنية، واكتفوا بتمجيد الاتجاه الباطني في تعامله مع القرآن الكريم وتفسيره [(١)]؛ لأن هذا الاتجاه يحقق لهم بعض أهداف المشروع الحداثي من إلغاء دلالات ألفاظ القرآن، يقول نصر أبو زيد (ت١٤٣١هـ): «قام المتصوفة بخطوة أوسع نحو ترميز المعاني والدلالات، بحيث تعبر عن آفاق أرحب، وتأويلات ابن عربي بصفة خاصة فتحت آفاق النص روحيًا وأخلاقيًا وفلسفيًا»[(٢)]، وذلك لتوافق هذا الفكر مع الباطنية في جعل القارئ أو المفسر غير محدود بحدود أو ضوابط في ادعاء المعنى على النص بما يسمونه دلالات خفية لا يعلمها إلا طائفة معينة.

---

(١) ألف نصر أبو زيد كتابًا بعنوان "فلسفة التأويل – دراسة في تأويل القرآن عند محمد بن عربي". ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، تنسيق: محمد المصباحي؛ والخطاب والتأويل، لنصر أبو زيد (ص١١٧، ٢٦٤)؛ والقراءة الجديدة للقرآن في ضوء ضوابط التفسير، لعبد الرزاق هرماس (ص١٣٣).

(٢) الخطاب والتأويل، لنصر أبو زيد (ص٢٦٥)؛ ونقد الخطاب الديني، له (ص١٢٤، ١٨٢، ١٨٣)؛ ونصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث، لإبراهيم أبو هادي (ص١٨٩).

فهم لا يسعون إلى بيان معنى النص ومراد قائله منه، وإنما يسعون إلى إيجاد معاني مقصودة، تخدم مذاهبهم واتجاهاتهم ومعتقداتهم، دون الاستناد والتحاكم إلى مصدر من مصادر تفسير القرآن المعتبرة، ولا إلى دلالة ظاهر نصوص القرآن؛ بل أبعدوا عندما جعلوا النصوص ظاهرة البيان رموزًا لبواطن المعاني، لا تعلمها الأمة المخاطبة بالقرآن، فأين يجدون الهدى والبيان من كتاب نصوصه رموز لا تُعلم معانيها، فهذا عبث بالنصوص تستدعيه الأهواء التي لا يضبطها ضابط، ولا تتفق عليه الآراء، ولا تستقيم به الحجة على الخلق. والله المستعان.

*****

الخاتمة

انتهت هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

١) أنه لا سبيل لفهم مراد الله تعالى بكلامه بغير هذه الأصول والمرتكزات الأصيلة في التعامل مع القرآن، وهي لغته التي نزل بها، وسياق آياته، وفهم السلف الصالح في القرون المفضلة له، وأيُّ أصلٍ في تفسير القرآن وفهمه أهمل هذه الأصول أو عارضها فهو مُبْطل في قوله، وقائل على الله بلا علم.

٢) أن التواصل الثقافي بين الشعوب أثَّر في نشر كثير من الأطروحات التي يروجها الغرب ضدَّ المسلمين وتراثهم وتولى ذلك المستشرقون واتباعهم من أبناء المسلمين، ومن جملتها الدعوة لتطبيق القراءة المعاصرة بمناهج العلوم الإنسانية على القرآن الكريم.

٣) أن حقيقة القراءة المعاصرة للقرآن الكريم بأسسها التي يدعون إليها جملة من الأوهام تعني تضييع معاني القرآن، وأن لا تكون له معاني معتبرة، وذلك من خلال نظريتهم أن منتج الدلالة هو القارئ لا النص المقروء، بعيدًا عن كل أصول تفسير القرآن وقواعده.

٤) يتقاطع الحداثيون في أصول تعاملهم مع القرآن مع طريقة الباطنية في إلغاء دلالة الآيات العربية، وتفسيرها بما لا تدلّ عليه الآية لفظًا أو سياقًا، ولم يسبقهم أحدٌ إلى فهمهم ممن تقوم الحجة بقوله.

٥) أن التنصيص على هذه الأصول الثلاثة لا يفيد الحصر للأصول الصحيحة المعتبرة في تفسير القرآن، وإنما المراد حصر وصف الاعتبار، فلا يعتبر التفسير والفهم للقرآن بإلغائها أو معارضتها.

وفي خاتمة هذا البحث يوصي الباحث بالاعتناء بعلم أصول التفسير وقواعده تعلمًا وتعليمًا ونشرًا؛ إذ هو العلم الذي لا يُستغنى عنه في تفسير القرآن الكريم، وفهم معانيه، وردّ كل جنوح فيه.

ويوصي الباحث بإنشاء مراكز بحثية في الجامعات تعنى برصد شبه وطعون المستشرقين، وأتباعهم من الحداثيين حول القرآن الكريم وعلومه، ونقدها.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

*****

المراجع والمصادر

١) الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الآمدي، تحقيق: سيد الجميلي، ط: دار الكتاب العلمي – بيروت، الثانية ١٤٠٦هـ.

٢) أدبية النص القرآني، لعمر حسن القيّام، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي – فرجينيا – الولايات المتحدة الأمريكية، الأولى ١٤٣٢هـ.

٣) الإسلام أصالة وممارسة، لمحمد أركون، ترجمة: خليل أحمد، ط: الأولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٤) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، لنصر أبو زيد، ط: المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، الرابعة ١٩٩٦م.

٥) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط: المكتبة العصرية – بيروت ١٤٠٧هـ.

٦) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، لنصر أبو زيد، ط: دار سينا – القاهرة، الثالثة ١٩٩٢م.

٧) إنباه الرواة على أنباء النحاة، لأبي الحسن علي بن يوسف القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: دار الفكر العربي – القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، الأولى ١٤٠٦هـ.

٨) الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها دراسة نقدية شرعية، لسعيد بن ناصر الغامدي، ط: دار الأندلس الخضراء – جدة، الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٩) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، لكحيل مصطفى، ط: دار الأمان – الرباط، الأولى ١٤٣٢هـ.

١٠) الإيمان، لابن تيمية، ط: المكتب الإسلامي – بيروت، الثالثة ١٤٠٨هـ.

١١) البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين الزركشي، تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني وآخرون، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت، الثانية ١٤١٣هـ

١٢) البرهان في علوم القرآن، لبدرالدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: دار المعرفة – بيروت.

١٣) بنية العقل العربي (دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية)، لمحمد عابد الجابري، ط: مركز الوحدة العربية – بيروت، الأولى ١٩٨٦م.

١٤) التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، لحسن حنفي، ط: الإنجلو المصرية، الثالثة ١٩٨٧م.

١٥) تشريح النص، للغذامي، ط: دار الطليعة بيروت، الأولى ١٩٨٧م، وط: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، الثانية ٢٠٠٦م.

١٦) تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون وآخرون، ط: الدار المصرية للتألف والترجمة – مصر ١٣٨٤هـ.

١٧) التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم (عرض ونقد)، لمنى محمد بهي الدين الشافعي، ط: دار اليسر – القاهرة، الأولى ١٤٢٩هـ.

١٨) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: دار عالم الكتب – بيروت، الأولى ١٤٢٤هـ.

١٩) الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، ط: دار الكتاب العربي – بيروت.

٢٠) الخطاب والتأويل، لنصر حامد أبو زيد، ط: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، الثالثة ٢٠٠٨م.

٢١) الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، عبد الله الغذامي، ط: النادي الأدبي بجدة – السعودية، الأولى ١٤٠٥هـ.

٢٢) رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبيوزا، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، ط: دار الطليعة – بيروت، الثالثة ١٩٩٤م.

٢٣) الرسالة، لمحمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، ط: مكتبة دار التراث – القاهرة، الثانية ١٣٩٩هـ.

٢٤) روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، لطه عبد الرحمن، ط: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الثانية ٢٠٠٩م.

٢٥) روضة الناظر وجنة المناظر، لموفق الدين أحمد ابن قدامة، ومعها شرحها نزهة الخاطر العاطر، لعبد القادر ابن أحمد بن بدران، ط: مكتبة المعارف – الرياض.
٢٦) شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، ط: جامعة أم القرى، الأولى ١٤٠٠هـ.
٢٧) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، ط: دار الفكر – بيروت، الأولى ١٣٩٣هـ.
٢٨) شرح مختصر الروضة، لسليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: عبد الله التركي، ط: مؤسسة الرسالة – بيروت، الأولى ١٤٠٩هـ.
٢٩) العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى، تحقيق: أحمد سير مباركي، ط: الثانية ١٤١٠هـ.
٣٠) عصر البنيوية، لأديث كريزويل، ترجمة: جابر عصفور، ط: دار سعاد الصباح- الكويت، الأولى ١٩٩٣م.
٣١) علم التفسير في دراسات المستشرقين، لعبد الرزاق بن إسماعيل هرماس، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد (١٥) العدد (٢٥).
٣٢) العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، لأحمد الطعان، ط: دار ابن حزم للنشر والتوزيع – الرياض، الأولى ١٤٢٨هـ.
٣٣) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، لمحمد بن أحمد جهلان، ط: دار صفحات للدراسات والنشر – سوريا - دمشق، الأولى ٢٠٠٨م.
٣٤) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ط: دار الساقي – بيروت، الأولى ١٩٩٩م.
٣٥) فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محمد بن عربي)، لنصر أبو زيد، ط: المركز الثقافي العربي، الرابعة ١٩٩٨م.
٣٦) في فكرنا المعاصر، لحسن حنفي، ط: دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، الثانية ١٩٨٣م.

٣٧) في معرفة النص دراسات في النقد الأدبي لحكمت صباغ الخطيب، دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٣م.
٣٨) القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، لعبد الرزاق بن إسماعيل هرماس، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا - جامعة محمد الخامس – كلية العلوم والآداب – الرباط ١٤٠٨هـ.
٣٩) قراءة النص القرآني، لعبد الرزاق بن إسماعيل هرماس، منضد على الآلة الراقمة ٢٠١٢م.
٤٠) قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت، الرابعة ٢٠٠٩م.
٤١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري، تعليق: محمد البغدادي، ط: دار الكتاب العربي – بيروت، الأولى ١٤١١هـ.
٤٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف – المدينة المنورة.
٤٣) المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين الرازي، تحقيق: طه فياض، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض ١٣٩٩هـ.
٤٤) المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، لعبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت، العدد (٢٣٢) ١٩٩٨م.
٤٥) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، لجلال الدين السيوطي، صححه: محمد بك وعلي البجاوي ومحمد فضل إبراهيم، ط: مكتبة دار التراث – القاهرة، الثالثة.
٤٦) مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط: دار القلم للطباعة والنشر – دمشق، الأولى ١٤١٢هـ.
٤٧) مفهوم المعنى (دراسة تحليلية)، لعزمي موسى إسلام، حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت، المجلد (٦) العدد (٣١) ١٩٨٥م

٤٨) الممنوع والممتنع في نقد الذات المفكرة، لعلي حرب، ط: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، الأولى ١٩٩٥م.

٤٩) الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، تعليق: عبد الله دراز، ط: دار المعرفة – بيروت.

٥٠) النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، لنصر أبو زيد، ط: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، الخامسة ٢٠٠٦م.

٥١) نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث (دراسة تحليلية نقدية)، لإبراهيم أبو هادي، رسالة علمية مقدّمة لنيل درجة العالمية العالية (الدكتوراه) في العقيدة، جامعة أم القرى كلية الدعوة وأصول الدين، ١٤٣٢هـ/ ١٤٣٣هـ.

٥٢) نقد الحقيقة، لعلي حرب، ط: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، الأولى ١٩٩٣م.

٥٣) نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد، ط: سينا للنشر، الثانية ١٩٩٤م.

٥٤) نقد النص، لعلي حرب، ط: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، الرابعة ٢٠٠٥م.

٥٥) نهاية السول في شرح منهاج الأصول، لجمال الدين الأسنوي، ومعه "سلم الوصول لشرح نهاية السول" لمحمد بخيت المطيعي، ط: عالم الكتب.

٥٦) الوحي الحقيقة التاريخ - نحو قراءة جديدة للقرآن، لأركون، ترجمة: العربي الوافي، مقال في مجلة الثقافة الجديدة، العدد (٢٦، ٢٧) السنة السادسة، المغرب.

البحث الخامس

علاقة التراث الإسلامي بقضايا العصر الحديث
شبهات الجهاد أنموذجًا

إعداد / أ.م.د. محمد حامد محمد سعيد

الأستاذ المساعد بكلية أصول الدين وعلوم القرآن

جامعة الإنسانية- ماليزيا

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، النبي الهادي الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛

لا يوجد دين من الأديان يُحارب كما يُحارب دين الإسلام على وجه الأرض، حيث يُحارب في عقائده، وفي أخلاقه، وفي إلصاق التهم والشبه به، وفي تراثه وحضارته وثقافته، ويُحارب – أيضًا – من داخله ومن خارجه، حيث تصوب السهام إليه من كل الاتجاهات، حتى إنه نال من السهام الخبيثة لبعض من ينتمون إليه بدعوى التطور والتجديد والمدَنية والحضارة، وكأن الإسلام ليس فيه ما يدعون إليه، ومن القضايا التي نسبوها إليه ظلمًا وعدوانًا: قضية الجهاد، والشُبه التي ادعوا أنها هي هدف الجهاد الحقيقي.

فمن هذا المنطلق شرعت في المشاركة في مؤتمر (قراءة التراث الإسلامي بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم) ببحث يحمل عنوانًا **(علاقة التراث الإسلامي بقضايا العصر الحديث شبهات الجهاد أنموذجًا)** ويتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

أما **المقدمة** فأذكر فيها: أسباب اختيار الموضوع، وخطته، والأسئلة التي يتولى الإجابة عليها، ومشكلة البحث، والمنهج المتبع فيه.

وأما **التمهيد**: فأعرف فيه بأهم مفردات عنوان البحث.

وأما المبحث الأول: ففي شبهة انتشار الإسلام بالسيف والعنف وعلاقتها بالتراث الإسلامي عرض ونقد ورد.

وأما المبحث الثاني: ففي شبهة أن هدف الجهاد السلب والغنائم وعلاقتها بالتراث الإسلامي عرض ونقد ورد.

وأما المبحث الثالث: ففي شبهة تنافي الدعوة إلى الإسلام سِلمًا مع الدعوى إلى الجهاد حربًا عرض ونقد ورد.

وأختم **بالخاتمة** ذاكرًا فيها أهم النتائج والتوصيات، ثم الفهرس العام لمحتويات البحث.

وأما عن أسباب اختيار الموضوع فتتمثل فيما يلي:

أولًا/ إزالة الشبهات المتعلقة بأذهان عقماء الفكر والحضارة والثقافة[1] من كون ما يعتمدون عليه من قتل وسلب ونهب باسم الجهاد كائنا في تراث الأمة الإسلامية.

ثانيًا/ دراسة بعض الشبهات المثارة حول مفهوم الجهاد في الإسلام وربطه بالتراث الإسلامي، وتفنيدها ونقدها نقدًا علميًا بنظرة محايدة بعيدة عن التعصب والهوى.

ثالثًا/ حاجة الأمة الإسلامية في الواقع المعاصر لمثل هذه الدراسة؛ للاستفادة منها في الحياة العملية والعلمية، والتي تدل على أن الإسلام بعيد كل البُعد عن التطرف والعنف والإرهاب، والاستيلاء على أموال الناس بحجة الفيء والغنيمة، وأن ما يحدث من الجماعات المتطرفة إنما هي حالات نادرة شاذة، لا يصح أن يصدر عنها حكم عام، يعم الإسلام والمسلمين في مشارق الأرض ومغاربها.

رابعًا/ إظهار أن دين الإسلام وفهمه فهمًا صحيحًا في جو التوسط والاعتدال له دور أساسي وثابت في بناء أجيال الأمة الإسلامية عقولها متزنة، وقلوبها واعية مدركة لما يدور حولها، غير متأثرة بالأفكار الهدامة التي تثار من حولها.

خامسًا/ ربط ثقافة وحضارة الأجيال المعاصرة بتراث السابقين والاهتمام بمدارسته، فلا خير في الحاضر بدون الماضي، مع الأخذ بعين الاعتبار من أنه لا بد من التجديد والتحديث والتنقية لما لحق بتراثنا من أشواك وشوائب من أعدائه، ومن قِبل بعض المنتسبين إليه، فالتراث قابل لهذا، غير متعارض معه أبدًا مع المحافظة على أصوله وثوابته.

وأما عن أسئلة البحث: فبعضها يدور في عقول الكثير منا، ونستطيع أن نورد بعضًا منها – هنا – على حين سيكون الجواب عليها وغيرها من خلال صفحات البحث:

س: هل هناك حقًا علاقة بين التراث الإسلامي وبين الشبهات التي يتمسك بها الجماعات المتطرفة في قتالهم للآمنين والمسالمين ورجال القوات المسلحة في سائر البلدان؟

س: هل انتشر الإسلام بالسيف كما يدعي المستشرقون والمتعصبون وضعفاء الإيمان؟

(١) وأعني بهم الجماعات المتطرفة فكريًا وعقائديًا.

س: هل هدف الجهاد الحقيقي هو الغنائم والأموال؟ وهل في التراث الإسلامي ما يؤيد ما ذلك؟

س: هل الدعوة إلى الجهاد وتبليغ دين الإسلام في ربوع المعمورة يتنافى مع مبدأ السِلم والمسالمة الذي يدعو إليه الإسلام؟

وأما عن مشكلة البحث: فتتمثل فيما يلي:

أولًا/ غياب بعض المفاهيم الإسلامية عن أذهان بعض المسلمين، ومنها: مفهوم التراث الإسلامي، وكذا مفهوم الجهاد الحقيقي.

ثانيًا/ ربط الجماعات المتطرفة ومَن على شاكلتهم ببعض المفاهيم العقدية، ومنها: مفهوم الجهاد بالتراث الإسلامي.

ثالثًا/ غياب ثقافة معاملة غير المسلمين عن بعض المسلمين؛ مما يُؤثر بالسلب على مكانة الأمة الإسلامية بين الأمم الأخرى.

وأما عن منهج البحث:

فإنه يجمع بين المنهجين النقدي والتحليلي، مع الاستفادة من سائر المناهج الأخرى، حيث أتناول بعض الشبهات المثارة حول مفهوم الجهاد وبيان إن كان لها صلة بتراثنا الإسلامي، أو أنها شبهة التصقت بتراثنا دون سند أو برهان، وتحليلها وبيان مصدر الشبهة، ودراستها دراسة علمية، ثم نقدها وتفنيدها في ضوء القواعد والضوابط العلمية التي اتفق عليها علماء البحث العلمي.

وأخيرًا: أسأل الله ﷻ التوفيق والسداد والعون والرشاد؛ إنه على ما يشاء قدير، وبالإجابة جدير.

وصلى الله وسلم، وبارك وأنعم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

وفيه أقوم بالتعريف بأهم مفردات عنوان البحث التالية: التراث، العصر الحديث، الشبهات، الجهاد.

- **التراث**: أصل المادة "ورث" وهي لفظة مفردة، ولها معان متعددة، آخذ منها محل شاهدنا فقط، فقد ورد في معاجم اللغة: "ما يخلفه الرجل لورثته، كلّ ما خلّفه السَّلف من آثار علميّة وفنية وأدبيّة، سواء مادِّيَّة كالكتب والآثار وغيرها، أم معنوية كالآراء والأنماط والعادات الحضاريّة المنتقلة جيلًا بعد جيل، مما

يعتبر نفيسًا بالنسبة لتقاليد العصر الحاضر وروحه "التُّراث الإسلاميّ، الثَّقافيّ، الشَّعبيّ"، إحياءُ التُّراث الأدبيّ: نشر الأدب العربيّ القديم واتّخاذه مثالًا رفيعًا في الإنتاج الأدبيّ، وهو يُعَدّ في الأدب العربيّ الحديث مظهرًا من مظاهر النَّهضة في القرن التّاسع عشر، علم تحقيق التراث: علم يبحث فيما تركه السَّلف مكتوبًا وإعادة نشره بشكل واضح ومنظَّم وموثَّق"(1).

إذن.. فالتراث عبارة عن كل ما تركه السابق للَّاحق من كُتب وآراء وآثار وعادات وثقافات مختلفة مما يُعد ذا قيمة علمية في واقعنا المعاصر، ويطلق هذا المصطلح على التراث الإسلامي، وكذا التراث الثقافي، والتراث الشعبي، وما يعنيننا في بحثنا هو التراث الإسلامي من بين الأنواع المذكورة آنفا.

- **العصر الحديث:** يطلق هذا المصطلح على الفترة الزمنية التي يعيش فيها كل إنسان مستقلًا عن الآخر، فمصطلح العصر الحديث مختلف بالنسبة لي عن جدي وأبي وابنى وحفيدي وهكذا، وما أعنيه في بحثي: تلك الفترة الزمانية المعاصرة التي علت فيها الأصوات وارتفعت فيها الحناجر بالقول بعدم فائدة دراسة التراث عمومًا، وما يتعلق بالتراث الإسلامي خصوصًا وذلك بدعوى عدم صلاحيته ومواكبته للتطورات الحديثة.

- **الشبهات:** جمع مفردها شبهة: و"الشبهة الالتباس، المشتبهات من الأمور المشكلات، المتشابهات المتماثلات، التشبيه التمثيل، أشبه فلانًا وشابهه، اشتبه عليه الشيء أي أُشكل"(2).

فلفظة الشبهات لها من المعاني التشابه والتماثل، وكذا تعني: الالتباس والإشكال في الفهم، وهذا المعنى الأخير هو المراد في هذا البحث.

- **الجهاد:** لكلمة الجهاد تعريفان؛ أحدهما خاص، والآخر عام. أما الخاص: فهو التعريف اللغوي، وأما العام: فهو الشرعي. فالجهاد في اللغة: مأخوذ من جهد، والجَهد – بالفتح – المشقة والغاية، تقول: جهدت جِهادًا، أي بلغت المشقة، والجُهد – بالضم – الطاقة والوسع، تقول: اجتهد في الأمر، بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده ويصل غايته، قال ابن الأثير: «قد تكرر لفظ الجَهد والجُهد في الحديث، وهو –

(1) لسان العرب، ابن منظور – فصل: الواو (٢/ ٢٠١)؛ ومعجم اللغة العربية المعاصرة، د/ أحمد مختار – مادة (ورث) (٣/ ٢٤٢١).

(2) مختار الصحاح، الرازي – مادة (ش ب هـ) (ص١٦١)؛ وتاج العروس من جواهر القاموس، الزَّبيدي مادة (شبه) (٣٦/ ٤١٣).

بالفتح - المشقة، وقيل: المبالغة والغاية، - وبالضم - الوسع والطاقة، وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة، فأما في المشقة والغاية فالفتح لا غير، وقيل: الجهد للإنسان، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾(1)، وقال تعالى: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ﴾(2)، أي: حلفوا واجتهدوا في الحلف أن يأتوا به على أبلغ ما في وسعهم. والاجتهاد: أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمّل المشقة، يقال: جَهَدْتُ رأيي وأَجْهَدْتُهُ: أتعبته بالفكر. والجِهادُ والمجاهدة: استفراغ الوسع في مدافعة العدو»(3)، وعلى هذا فالجهاد في اللغة يعني معنيين؛ أحدهما: المشقة والغاية، والثاني: الوسع والطاقة.

أما في الشرع فيطلق الجهاد على: "بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله ﷻ بالنفس والمال واللسان، وقيل أيضًا: بذل الجهد والطاقة والمشقة لقتال الكفار مرضاة لله تعالى، ويطلق – أيضًا – على مجاهدة النفس والشيطان والفساق؛ فأما مجاهدة النفس: فعلى تعلم أمور الدين، ثم على العمل بها، ثم على تعليمها، وأما مجاهدة الشيطان: فعلى دفع ما يأتي به من الشبهات وما يزينه من الشهوات، وأما مجاهدة الكفار والفساق: فباليد ثم اللسان ثم القلب"(4)، فلفظ الجهاد من خلال تعريفه لفظ عام وشامل، حيث يعني مجاهدة الكفار، والنفس، والشيطان، والفساق.. وغير ذلك، ولكل مجاهدة من هذه المجاهدات وسيلة وطريقة تُنفذ من خلالها.

وبعد بيان المراد من أهم مفردات العنوان نشرع في بيان بعض الشبه المثارة حول مفهوم الجهاد وعلاقتها بالتراث الإسلامي وعرضها ونقدها والرد عليها، وذلك في المباحث التالية، والله الموفق والمستعان.

*****

(1) سورة التوبة، الآية (٧٩).

(2) سورة النور، الآية (٥٣).

(3) تاج العروس من جواهر القاموس، الزَّبيدي - مادة (جهد) (٧/ ٥٣٤)؛ ولسان العرب - مادة (جهد) (٣/ ١٣٣)؛ والمفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني - مادة (جهد) (١/ ٢٠٨).

(4) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني (٧/ ٩٧)؛ وفتح الباري شرح صحيح البخاري - لابن حجر (٦/ ٣).

المبحث الأول

شبهة انتشار الإسلام بالسيف والعنف وعلاقتها بالتراث الإسلامي

(عرض ونقد ورد)

من أكثر الشبهات انتشارًا وذيوعًا على المستويين الإسلامي العربي، والعالمي: شبهة انتشار الإسلام بالقوة والعنف والسيف.

عرض الشبهة ومضمونها:

مضمون الشبهة عند مدّعيها: أن الإسلام لم ينتشر بالحرية والاختيار والطواعية، وإنما من دخل فيه إنما دخله خوفًا من السيف والعنف وقطع الرقاب، فبناءً على هذا عرضوا شبهتهم وقيدوها بأنها من المآخذ على الإسلام أنه دين يدعو إلى العنف والكراهية وتقطيع الرقاب وإراقة الدماء.. إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنتهى ولا تنقطع أبدًا في كل عصر ومصر[1].

أما عن دراسة الشبهة:

فيمكن القول بأن من لا يعرف حقيقة الإسلام وجوهره وقيمه الروحية والنفسية ومدى احترامه وتقديره للآخر حتى ولو كان مخالفًا له لقال مثل ما قال هؤلاء المستشرقون: من كون الإسلام دينًا محبًا لسفك الدماء، محبًا لقتل كل من يخالفه ويعتقد اعتقادًا مخالفًا له، هذا ما يفهم من الشبهة المثارة آنفًا.

وأما عن نقد الشبهة والرد عليها:

فبداية أحب أن أذكر أن القرآن الكريم مصدرنا الأول في التشريع لم يرد فيه للفظ السيف ومشتقاته ومعانيه ذِكر بين ثنايا آياته وسوره، ولا وُجد ذِكر لأي آلة من آلات الحرب الكائنة في عهد الرسول ﷺ إلا

---

(١) من القائلين بهذه الشبهة: المستشرق الإنجليزي رينولد ألين نيكلسن؛ حيث قال: وأخضع سيف الإسلام شعوب أفريقيا وآسيا شعبًا بعد شعب، وقريب من هذا الكلام قول لطفي ليفونيان: إن تاريخ الإسلام كان سلسلة مخيفة من سفك الدماء والحروب والمذابح. التبشير والاستعمار، أ/ عمر فروج وأ/ مصطفى خالدي (ص٤١).

الرمح والخيل، وكلاهما في مواضع لا تتكلم عن الحرب أو القتال؛ ولذا فكيف يعتمد هؤلاء المتطرفون وأمثالهم من المستشرقين على القرآن الكريم وينسبون إليه صحة أفعالهم؟

ثم إنه في الرد والنقد على هذه الشبهة نعتمد على كُتب من أثاروها أنفسهم فهذا أدعى لتسليمهم إن كان لهم عقول يدركون بها؛ وذلك لكون المخالف لك في الرأي حينما ترد عليه بكتبه وأقوال قرنائه من بنى جِلدته ثم تدعم كلامك بما جاء في كتبك أنت فهذا أدعى لتسليمه وقبوله ما تدعوه إليه.. وهكذا، وأنقل هنا كلامًا لواحد من الفلاسفة المنصفين في أعمالهم العلمية وله مكانته بين قومه، فيلسوف له وزنه في العلوم الحديثة، حيث كتب كتابًا لا ينقصه عليه إلا النطق بالشهادتين ليكون بذلك من أعظم من خدموا الإسلام بكتابه هذا، إنه الفيلسوف الفرنسي "جوستاف لوبون" صاحب كتاب حضارة العرب؛ حيث ذكر في مقدمة كتابه ما نصه: «إن القوة لم تكن عاملًا في انتشار القرآن ما ترك العرب المغلوبين أحرارًا في أديانهم، فإذا حدث أن اعتنق بعض أقوام النصرانية الإسلام، واتخذوا العربية لغة لهم فذلك لما رأوه من عدل العرب الغالبين مما لم يرَوا مثله من سادتهم السابقين، ولِما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم يعرفوها من قبل، ولم ينتشر القرآن إذن بالسيف، بل انتشر بالدعوة وحدها، وبالدعوة وحدها اعتنقته الشعوب التي قهرت العرب مؤخرًا، كالترك والمغول ... حيث أدرك الخلفاء السابقون أن النُظم والأديان ليست مما يُفرض قسرًا؛ فعاملوا أهل كل قُطر استولوا عليه بلطف عظيم، تاركين لهم قوانينهم ونُظمهم ومعتقداتهم، غير فارضين عليهم سوى جزية زهيدة في الغالب، إذا ما قِيست بما كانوا يدفعون سابقًا في مقابل حفظ الأمن بينهم، فالحق أن الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب، ولا دينًا سمحًا مثل دينهم»[1].

هذا الكلام قيل أثناء تأليف هذا الكتاب عام ١٨٨٤م، أي: ما يقرب من قرن وربع من الزمان قاله من لا يدين بالإسلام، فهل بعد هذا الرد رد آخر، أو نرفض هذا الكلام؛ لأنه ورد من فيلسوف عاقل متعقل، الأمانة العلمية هي ديدنه الأول والأخير، "إن القوة لم تكن يومًا عاملًا في انتشار القرآن" فكيف يقولون بأن الإسلام انتشر بالقوة والعنف، "ولم ينتشر القرآن إذن بالسيف، بل انتشر بالدعوة وحدها"، هذا إقرار من بنى جنس المستشرقين الذين يرفضون الإسلام رفضًا فيه الدلالة على عنادهم، وعلى كذبهم، وعلى

---

(١) حضارة العرب، غوستاف لوبون، مقدمة الكتاب ترجمة: عادل زعيتر (ص١٣).

كبريائهم وعدم اعترافهم بالحق، ومما يؤكد فراسة القادة الإسلاميين أنهم تركوا أهل البلاد المفتوحة على ما هم عليه من اعتناقهم لدينهم اليهودي أو النصراني "تاركين لهم قوانينهم ونظمهم ومعتقداتهم، غير فارضين عليهم سوى جزية زهيدة في الغالب، إذا ما قِيست بما كانوا يدفعون سابقًا في مقابل حفظ الأمن بينهم"، ويختم بقوله: «فالحق أن الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب، ولا دينًا سمحًا مثل دينهم» هل بعد هذه الشهادة شهادة على تسامح الإسلام مع مخالفيه من أهل الديانات الأخرى، وعلى كذبهم في شبهتهم التي أوردوها، أو أن "غوستاف لوبون" هذا كان مسلمًا ولم يعرف أحد بإسلامه، وليس ببعيد أن يأتي في مستقبل الأيام من يقول بإسلامه وينسب كتابه هذا إلى تعصبه للإسلام، **هذا أولًا**.

ثانيًا/ في سبب نزول قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، قال السُدى: نزلت في رجل من الأنصار يكنى أبا الحصين، وكان له ابنان، فقدم تجار الشام إلى المدينة يحملون الزيت، فلما أرادوا الرجوع من المدينة أتاهم ابنا أبي الحصين فدعوهما إلى النصرانية فتنصرا وخرجا إلى الشام، فأخبر أبو الحصين رسول الله ﷺ فقال: اطلبهما، فأنزل الله ﷻ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[1].

وفي تعليق للعلامة ابن كثير يقول: «لا إكراه في الدين، أي لا تكرهوا أحدًا على الدخول في دين الإسلام، فإنه بيّن واضح، جليّ دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه؛ بل من هداه الله للإسلام، وشرح صدره، ونوّر بصيرته، دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه، وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرهًا مقسورًا»[2]، وقريب من هذا المعنى ما أخبر به العلامة السعدي: «يخبر – تعالى – أنه لا إكراه في الدين لعدم الحاجة إلى الإكراه عليه؛ لأن الإكراه لا يكون إلا على أمر خفية أعلامه، غامضة آثاره، أو أمر في غاية الكراهة للنفوس. وأما هذا الدين القويم والصراط المستقيم؛ فقد تبينت أعلامه للعقول، وظهرت طرقه، وتبين أمره، وعرف الرشد من الغي، فالموفق إذا نظر أدنى نظر إليه آثره واختاره، وأما من كان سيئ القصد فاسد الإرادة خبيث النفس يرى الحق فيختار عليه الباطل، ويبصر

---

(١) أسباب نزول القرآن، الواحدي (١/ ٥٢)؛ لباب النقول في أسباب النزول، السيوطي (١/ ٤٨).

(٢) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (١/ ٥٢١).

الحسن فيميل إلى القبيح، فهذا ليس لله حاجة في إكراهه على الدين، لعدم النتيجة والفائدة فيه»[٣]، وليس هذا فحسب؛ بل في القرآن الكريم نفسه صورة قرآنية كاملة باسم "الكافرون" في تذييل آخرها قال الله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[٤] قال الإمام الرازي: «لكم عادتكم المأخوذة من أسلافكم ومن الشياطين، ولي عادتي المأخوذة من الملائكة والوحي، ثم يبقى كل واحد منا على عادته، حتى تلقوا الشياطين والنار، وألقى الملائكة والجنة»[٥]، قال أبو حيان: «أي لكم شرككم ولي توحيدي، وهذا غاية في التبرؤ»[٦].

هل بعد هذه الأقوال والإقرارات والشهادات من أهل الإسلام ما زال البعض يصر ويؤكد على شبهة انتشار الإسلام بالقوة والعنف والسيف؟

ثالثًا/ في كتاب الأبطال لتوماس كارليل وهو يرد على شبهة انتشار الإسلام بالسيف كان مما قاله: «وقد جاءهم محمد من طريق الرفق والأناة»[١]، ويؤكد هذه المقولة ما نقله عنه الأستاذ عباس العقاد في كتابه حقائق الإسلام وأباطيل خصومه تحت عنوان حقوق الحرب حيث قال: «إن اتهامه – أي: سيدنا محمدًا – بالتعويل على السيف في حمل الناس على الاستجابة لدعوته سخف غير مفهوم؛ إذ ليس مما يجوز في الفهم أن يشهر رجل فرد سيفه ليقتل به الناس، أو يستجيبوا له، فإذا آمن به من لا يقدرون على حرب خصومهم فقد آمنوا به طائعين مصدقين، وتعرضوا للحرب من غيرهم قبل أن يقدروا عليها»[٢].

والفيلسوف الإنجليزي "توماس كارليل" هو الذي يرفض القول بانتشار الإسلام بالقوة والعنف والسيف، حيث إنه ليس من المعقول أن رسولًا جاء للبشرية بالرفق والأناة ثم يعمل على نشر وتبليغ دينه بالقوة والعنف، هذا عقلًا لا يتفق مع مبدئه الذي جاء به، ألا وهو الرفق واللين والتؤدة، ثم إنه نفسه يستهزئ ويسخر من كل من يقول بأن محمدًا حمل السيف لإرغام الناس على الدخول في دينه، فهذا سخف

---

(٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الشيخ السعدي (١/ ١١٠).

(٤) سورة الكافرون، الآية (٦).

(٥) مفاتيح الغيب، الرازي (٣٢/ ٣٣٢).

(٦) البحر المحيط في التفسير، أبي حيان (١٠/ ٥٦١).

(١) محمد المثل الأعلى، توماس كارليل (ص٣٨).

(٢) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، أ/ عباس العقاد (ص٢٢٧).

غير مقبول أبدًا، أليس توماس هذا له مكانته ودرجته العلمية المعترف بها بين أبناء جنسه، وما أروع تعبير الأستاذ العقاد حيث ذكر قوله: «وقد فطن لسخف هذا الادعاء كاتب غربي كبير هو توماس كارليل فإنه اتخذ سيدنا محمدًا مثلًا».

رابعًا/ يقول الأستاذ العقاد بنظرة عامة على خريطة العالم في الوقت الحاضر نعلم أن السيف لم يُعمل في انتشار هذا الدين: «فالبلاد التي قَلَّتْ فيها حروب الإسلام هي البلاد التي يُقِيم فيها اليوم أكثر مسلمي العالم، وهي بلاد إندونيسيا، والهند، والصين، وسواحل القارة الإفريقية، وما يليها من سهول الصحارى الواسعة؛ فإن عدد المسلمين فيها قريب من ثلاثمائة مليونًا، ولم يقع فيها من الحروب بين المسلمين وأبناء تلك البلاد إلا القليل الذي لا يُجْدِي في تحويل الآلاف عن دينهم بل الملايين، ونقارن بين هذه البلاد والبلاد التي اتَّجَهَتْ إليها غزوات المسلمين لأوَّل مرة في صدر الدعوة الإسلامية، وهي بلاد العراق والشام، فإن عدد المسلمين فيها اليوم قلَّما يزيد على عشرة ملايين، يعيش بينهم من اختاروا البقاء على دينهم من المسيحيين واليهود والوثنيين وأشباه الوثنيين»(٣).

ولنا – بعد ذلك – أن نتساءل أين العنف والقهر والسيف فيما قاله المستشرقون بعد قراءتهم لكلام الأستاذ العقاد؟ ثم إن هذه البلاد على مستوى العالم بأسره ليس فيها من العنف والتطرف وسطحية الفهم كما هو كائن في الدول العربية الإسلامية؛ حيث اعتمد المتطرفون في بلادنا على وقائع معدودة في تراثنا سيقت لأحداث معينة في وقت خاص أخذوا منها أحكامًا عامة، وعملوا على تطبيقها في واقعنا المعاصر (أعاذنا الله منهم ومن سوء فهمهم).

خامسًا/ في كتاب حاضر العالم الإسلامي لمؤلفه الأمريكي لوثروب ستودارد كلام يستحق أن يكتب بماء من الذهب، وكأنه يفند ويرد على من يقول بأن الإسلام انتشر بالقوة والسيف، ونصه: «لم تكن قضية الجهاد ترمى إلى هداية البشر تحت التهديد بالسيف، كلا بل جاء في القرآن: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وجاء في القرآن النهي عن الاعتداء، وكل ما ورد فيه مما يتعلق بالجهاد في

(٣) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، أ/ عباس العقاد (ص٢٣٢).

آيات متعددة متفرقة هو موقوف على حوادث خاصة معينة وقعت مع النبي ﷺ وأصحابه، ولا يكون موافقًا للواقع أن يتخذ منها قاعدة عامة يجب تطبيق أحكامها على جميع الأحوال.. وكثيرًا ما حلم محمد وعطف وتجاوز عن السيئات، وفي ظفره الأخير قد أظهر من علو النفس ما يندر نظيره في التاريخ، وكان يأمر جنوده أن يتجنبوا الضعفاء والأطفال والنساء والشيوخ، ويحظر عليهم أن يهدموا البيوت، أو أن يقطعوا الأشجار المثمرة، وكان يأمرهم ألا يسلوا السيوف إلا عند الضرورة المطلقة، وكثيرًا ما أنكر أعمال بعض أتباعه وجبر ما كسروه، وكان يقول: لأن يهدى الله نفسًا واحدًا خير من جميع مكاسب الدنيا، «**فو الله لأن يهدي الله بك رجلًا واحدًا خير لك من أن يكون لك حمر النعم**»[1]، وكثيرًا ما كان يحض على العفو عند المقدرة[2].

أين من يقول إن انتشار الإسلام بالسيف والقوة والإكراه؟ أبعد هذه الشهادة شهادة أخرى؟ أبعد هذا الإقرار إقرار آخر ببطلان ما يدّعيه القائلون بشبهة انتشار الإسلام بالسيف؟ وما أروع قوله: «ولم تكن قضية الجهاد ترمى إلى هداية البشر تحت التهديد بالسيف»، إنه يرفض ربط مسألة الجهاد في الإسلام وأخذها على عمومها، وإنما هي مرتبطة بحوادث ووقائع معينة، فلا يصح أن تكون واقعًا عامًا للمسلمين في كل زمان ومكان، وما أجمل قوله حينما يتحدث عن حث الرسول ﷺ لأصحابه بعدم سل السيوف إلا عند الضرورة المطلقة، "وكان يأمرهم ألا يسلوا السيوف إلا عند الضرورة المطلقة"، ثم يوضح أن رسول الله ما جاء للبشرية إلا بقصد دعوتها وهدايتها إلى طريق الله تعالى، يا أصحاب العقول: أين شبهة القهر والقوة وحمل السيوف على من لم يُسلم؟ هذا حديث من لا يدين بالإسلام، فما بالك بمن يدين بالإسلام نفسه من الجماعات الإرهابية المتطرفة حيث إنهم أساءوا الفهم فأخطئوا العمل.

سادسًا/ حينما نعتمد في نقد هذه الشبهة فإنا نعتمد على شهادات غير المسلمين، وليس على شهادة المسلمين أنفسهم، وذلك لعدم الاحتجاج بكون المسلمين يشهد بعضهم لبعض، فممن رفض القول بنسبة هذه الشبهة وغيرها للإسلام أحد أعلام المسيحية في العصر الحاضر ألا وهو الدكتور نبيل لوقا بباوي وهو المسيحي المصري المؤمن بدينه، حيث رفض إلصاق تهمة الإرهاب بالإسلام دين إخوته المسلمين في مصر،

---

(١) أخرجه البخاري – ك المغازي – ب غزوة خيبر (٥/ ١٣٤) (رقم٤٢١٠).

(٢) حاضر العالم الإسلامي، لوثروب ستودارد (١/ ٩١، ٩٢) بتصرف.

فغدًا يقرأ ويُعد ويكتب فأخرج للنور مؤلَّفين ينبغي على كل وطني مسلم أو مسيحي أن يقرأهما؛ الأول عنوانه: انتشار الإسلام بحد السيف بين الحقيقة والافتراء[1]، والثاني: الإرهاب لا يمكن أن يكون صناعة إسلامية، وإنما هو ظاهرة عالمية لا صلة لها بالإسلام[2].

يؤكد هذا ما ذكره روبرتسون "إن أتباع محمد هم الأمة الوحيدة التي جمعت بين التحمس في الدين والتسامح فيه، أي: أنها مع تمسكها بدينها لم تعرف إكراه غيرها على قبوله"، وكذلك يذكر توماس أرنولد ما نصه: «إن القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام إنما فعلت ذلك عن اختيار وإرادة حرة، وإن العرب المسيحيين الذين يعيشون في وقتنا هذا بين جماعات مسلمة لشاهد على هذا التسامح»[3] فأي سيف سُل حتى يدخل الناس في الإسلام؟ فمن دخل في الإسلام وهو مكره فإسلامه غير مقبو؛ لأن عنصر الرضا والقناعة مفتقد في إسلامه، وقد عبر عن ذلك الإمام السعدي بقوله: «والمكره ليس إيمانه صحيحًا»[4].

سابعًا/ أذكر هنا ردًا معاصرًا على تلكم الشبهة وذلك من خلال برنامج (الإمام الطيب) الذي يُذاع على "التليفزيون المصري"، و"فضائية قناة أبي ظبي" وغيرهما في الحلقة الثامنة عشرة نرى فضيلة الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر العلامة الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب يُعرب عن أسفه لاستخدام كثير من جماعات العنف المسلح مفردات دار الإسلام ودار الكفر ودار الحرب في خطابها التي تروج فيه للعنف، رغم أن هذه المفردات تأتي في إطار القراءة في كتب التراث التي تقسم العالم أو المعمورة – على حد تعبير بعض المستشرقين – إلى دارين.

---

(١) كُتب على غلافه العبارة التالية: "الكتاب وافق عليه الأزهر الشريف، وأوصى بترجمته إلى كل لغات العالم فهو كتاب يهم كل مسلم ومسيحي".

(٢) وفي جريدة الشرق الأوسط الصادرة يوم الجمعة بعددها (٩٠٦٨) الموافق ٢٩ رجب ١٤٢٤هـ/ ٢٦ سبتمبر ٢٠٠٣م، كتب الأستاذ/ محمد خليل معلقًا على كتاب المفكر نبيل لوقا تحت عنوان "دراسة لمفكر قبطي: ليس في القرآن ما يدعو إلى الإرهاب" شهادة جديدة من غير المسلمين أكد المفكر القبطي الدكتور نبيل لوقا أنه لا علاقة بين الإسلام والأفعال الإرهابية التي يرتكبها قلة ضالة من المسلمين؛ لأن الإسلام حجة على تابعيه وليست تصرفات تابعيه حجة عليه، وأوضح الدكتور لوقا في دراسة صدرت حديثًا في كتاب بعنوان "الإرهاب صناعة غير إسلامية" أن الإرهاب ظاهرة عالمية لا دين له ولا وطن، مؤكدًا أن الأديان السماوية الثلاثة "الإسلام والمسيحية واليهودية" أديان تدعو إلى المحبة وتُحرم قتل النفس ولا تُقر الإرهاب.

(٣) الدعوة إلى الإسلام، توماس أرنولد، ترجمة: د/ حسن إبراهيم وآخرون (ص٧٠).

(٤) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (١/ ١١٠).

أكد الإمام الأكبر أن القرآن الكريم والسنة المطهرة وأقوال الصحابة الكرام لم يرد فيها مثل هذا التقسيم، بل جاء - هذا التقسيم - من الأحكام التي أنشأها واقع معين؛ ولذلك يجب التفريق بين الأحكام التي أنشأها فقه الواقع وبين فقه النص، إذ فقه الواقع – دائمًا - لا يعتمد على نص؛ لأنه مرتبط بحادثة معينة.

ونوه بأن العلاقات الدولية كانت في فوضى ذلك الوقت، والحروب كانت تنطلق من منطق "إن لم أقض عليك سوف تقضى عليَّ" وهذا المنطق أضر بالمسلمين؛ لأن الجميع آنذاك كان يتربص بالإسلام، وفي هذا الجو نشأت هذه التسمية (دار الإسلام ودار الحرب) لكن الواقع تغير وانقلب رأسًا على عقب[1].

أين الجماعات المتطرفة في الفكر والفهم من فقه علماء العصر؟ إنه الحقد الدفين على الأزهر وعلمائه وقادته، إن الجماعات المتطرفة فكريًا وعقائديًا يأخذون من تراثنا ما يتوافق مع أهوائهم وأهدافهم، ويتركون منه ما ليس على هواهم وغرضهم، وصدق فيهم قول الله تعالى لبنى إسرائيل: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَـٰرِهِمْ تَظَـٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَـٰرَىٰ تُفَـٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَـٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]، ولعل سند المتطرفين فكريًا لبعض كتب تراثنا في قتل وتحريق الناس[2] ما ورد من: "اختلاف السلف في التحريق فكره ذلك عمر، وابن عباس وغيرهما مطلقًا سواء كان ذلك بسبب كفر، أو في حال مقاتلة، أو كان قصاصًا، وأجازه علي، وخالد ابن الوليد، وغيرهما. وقال المهلب ليس هذا النهي على التحريم، بل على سبيل التواضع، ويدل على جواز التحريق فعل الصحابة وقد سمل النبي ﷺ أعين العرنيين بالحديد المحمي، وقد حرق أبو بكر البغاة بالنار بحضرة الصحابة، وحرق خالد بن الوليد بالنار ناسًا من

---

(١) لمشاهدة الحلقة كاملة نرجع إلى هذا الموقع https://www.youtube.com

(٢) وذلك كحرق الطيار معاذ الكساسبة فهو طيار أردني برتبة ملازم أول وقع أسيرًا بأيدي تنظيم داعش، صباح يوم الأربعاء ٢٤ديسمبر٢٠١٤م، وذلك بعد سقوط طائرته الحربية، وذلك أثناء قيامها بمهمة عسكرية على مواقع تنظيم داعش في محافظة الرقة شمالي سوريا، حيث أعدمه التنظيم حرقًا في ٣يناير٢٠١٥م، وكذا حرق الطيار السوري عزام عيد من قِبل تنظيم داعش، وكذا قتل المصلين في مسجد الروضة بالعريش يوم الجمعة ٢٤نوفمبر٢٠١٧م؛ حيث أدى إلى مقتل (٣٠٥) شخصًا وإصابة (١٢٨) آخرين.. إلخ.

أهل الردة، وأكثر علماء المدينة يجيزون تحريق الحصون والمراكب على أهلها قاله الثوري والأوزاعي، وقال ابن المنير وغيره: لا حجة فيما ذكر للجواز؛ لأن قصة العرنيين كانت قصاصًا أو منسوخة، وتجويز الصحابي معارض بمنع صحابي آخر، وقصة الحصون والمراكب مقيدة بالضرورة إلى ذلك إذا تعين طريقًا للظفر بالعدو، ومنهم من قيده بألا يكون معهم نساء ولا صبيان"[1]، إنهم أخذوا من هذا التراث المكتوب ما يتوافق مع هواهم، ونسوا أن هذه وقائع خاصة بحادثة معينة لا ينبغي التعميم فيها، فهي حالات فردية لا ينبغي أن يُقاس عليها حكم عام.

ثامنًا/ أختم الرد على هذه الشبهة بدليل عقلي لمن له عقل يُفكر به أو يدّعي أنه من المفكرين المثقفين الذين يدّعون العلم والمعرفة، أقول لهم ولأمثالهم من المتطرفين المعتمدين على أدلة ليس محلها ومكانه؛ منها: أن السيف هو سبب انتشار الإسلام، وليست المحبة والسلم والأمن والأمان والرحمة والاختيار، أقول على فرض صحة قولكم: فلماذا يوجد الآن يهود، ونصارى، وبوذيون، وهندوس ... وغيرهم ممن لا يدينون بالإسلام؟[2] أليس من المفترض على حد قولكم: إن الإسلام قضى على هؤلاء جميعًا؟ أين أنتم من اليهود الذين كانوا في المدينة إبّان هجرة الرسول ﷺ إليها؟ لماذا عقد معهم وثيقة المدينة المعروفة؟ أين وفد نصارى نجران؟ ولماذا لم يجبرهم الرسول ﷺ على الدخول في الإسلام؟ وكُتب التراث الإسلامي تُثبت أنهم لم يُسلموا وقبلوا دفع الجزية، وأرسل معهم أبا عبيدة ابن الجراح لأخذ الجزية منهم، فأين السيف والقهر والإكراه على الدخول في الإسلام؟ وما أَخْذُ الجزية ممن لم يُسلم إلا أكبر دليل على إبقائه على دينه، ثم إن أخلاق المسلمين وحكامهم في مشارق الأرض ومغاربها دائمًا ما كانت تُوصى بألا يقتلوا شيخًا مُسِنًّا، ولا

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر (٦/ ١٥٠).

(٢) هنا في ماليزيا يوجد الكثير من الديانات الصحيح منها الإسلام وغير الصحيح الكثير والكثير، حيث يُعد الإسلام الدين الرسمي للبلاد، حيث يبلغ عددُ المسلمين في ماليزيا حوالي٦٠٪ من السّكان البالغ عددهم حوالي ٣٠مليون نسمة، فهم يشكّلون بذلك الأغلبية في البلاد، وعدد البوذيين نحو٢٠٪ وعدد المسيحيين حوالي ٩٪ وعدد الهندوس حوالي ٦٪ والديانات الصينيَّة التَّقليديَّة ٢٦٪ وعدد السِّيخيِّة ٢٪ ومنذ أن وُجدنا هنا لم نر أو نسمع عن إجبار أو إكراه لأحد على الدخول في الإسلام، وإنما حرية مطلقة لا اعتداء ولا عدوان من أتباع دين على أتباع دين آخر، الكل يعيش في سلم وسلام، وأمن وأمان، حتى كان لدي واحد من الطلاب الذين يدرسون معي أبواه بوذيان، وهداه الله للإسلام وتزوج من فتاة مسلمة ورزقه الله بولد سماه محمد الفاتح، وبعد انقطاع العلاقة بينه وبين أهله رجعوا إليه وحضروا معه حفل التخرج الخاص به في الجامعة، فهذا نموذج حيّ من واقعنا لمن كان له قلب، فأين الإكراه وأين السيف لمن يقول به؟

طفلًا ولا امرأة، وألا يتعرضوا لمهادن أو رجل دين مسالم، وألا يحرقوا زرعًا أو يقطعوا نخلًا، وأن يدْعوا العدو قبل مصارعته إلى إحدى ثلاث؛ إما الدعوة للدخول في الإسلام، وإما الجزية، وإما القتال، فإن مالوا للمسالمة قبِل المسلمون منهم ذلك، أليس الله هو القائل لنبيه: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾[1].

وما يحدث في واقعنا المعاصر من الجماعات المتطرفة فكريًا وعقائديًا وسلوكيًا الإسلام والمسلمين منه براء وبراء.

*****

المبحث الثاني

شبهة أن هدف الجهاد السلب والغنائم وعلاقتها بالتراث الإسلامي

(عرض ونقد ورد)

من الأمور المسلمة لدى العقلاء: أن الأصل في الدين الإسلامي أنه ما جاء إلا من أجل السِلم والسَلام ومساعدة الآخرين، فاسمه نفسه دليل على أصل ما جاء به.

عرض الشبهة ومضمونها:

بنظرة للشبهة – محل الدراسة – نرى أن مروجيها ينظرون إلى الجهاد باعتباره مصدرًا من مصادر الدخل القومي والثروة الاقتصادية في بناء الدولة الإسلامية، حيث يقصرون نظرتهم إلى الغنائم والمال فقط، فالجهاد عندهم ما شُرع إلا للسلب والنهب وأخذ مال الغير بدون وجه حق[1].

---

(١) سورة الأنفال، الآية (٦١).

(١) من القائلين بهذه الشبهة: المستشرق الإنجليزي دافيد صمويل مرجليوث في كتابه "محمد وظهور الإسلام" عام ١٩٠٥م، يقول العلامة المسلم عبد العزيز جاويش معلقًا على الكتاب ومؤلفه: لقد كنت إبان ظهور هذا الكتاب في مدينة أكسفورد، حيث المؤلف، فلما ذكرت له رغبتي في شراء كتابه وعد أن يقدم لي نسخة، ثم جعل يتباطأ تارة ويتناسى أخرى، حتى مللت وعوده وظننت أنه لا بد لهذا الكتاب من سر يريد إخفاءه عنِّي، ولا سيما والمؤلف يعلم أنني ضعيف الثقة بكثير من المستشرقين، سيِّء الظن بهم، وقد كنت في الواقع كذلك ... فلما حصلت على الكتاب وتصفحته، ثم درسته

أما عن دراسة الشبهة:

فيمكن القول بأن النظر من جهة واحدة لأية مسألة ما هي نظرة قاصرة، ليس لها أساس في المنهج العلمي الصحيح، فالحكم لا يصح أن يصدر عن جزئيات أبدًا، فهو- حينئذ - مثل المريض الذي يذهب للطبيب ثم يعطيه الطبيب جرعة من الدواء فيأخذ المريض بعض الدواء ويترك البعض الآخر، وبعد فترة لا يُشفى من مرضه فينسب التقصير والإهمال للطبيب، وينسى أنه نفسه لم يلتزم بتعليمات الطبيب في أخذ جرعة الدواء كاملة مكملة، فهو نفسه أحد الأسباب في عدم اكتمال شفائه، فهؤلاء فعلوا كما فعل المريض فنظروا إلى طرف واحد من أطراف الجهاد وتركوا الباقي، ولكن السؤال هنا هل الغرض من الجهاد هو الغنائم والسلب وجلب الأموال فقط؟ هذا ما سوف يظهر في الصفحات القادمة وذلك من خلال:

نقد الشبهة والرد عليها:

هذه شبهة من شبه غير المسلمين ممن يدعون الفكر والثقافة، وللأسف الشديد يؤمن بها بعض ضعاف الإيمان الذين لم تثمر في قلوبهم حلاوة الإيمان[1]، ويمكن الرد عليها ونقدها لها من خلال ما يلي:

أولًا/ أقول للقائلين بهذه الشبهة أريد دليلًا واحدًا على صحة قولكم بأن الهدف من الجهاد الغنائم والسلب والنهب، بل الأمر على العكس من ذلك تمامًا، فالقارئ للقرآن الكريم ولو غير مسلم بعين الإنصاف ليجد فيه الكثير من آياته الدالة على عدم الاعتداء والتعدي على الآخرين، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾[2]، فالآية فيها أمر بقتال

بابًا بابًا، وكلمةً كلمةً، حتى جئت على آخره فوجدته عند ظني به، وجدته حارب التاريخ كما حارب الإنصاف، وحمل على الرسول الكريم حملات منكرة، ويظهر أن المؤلف توقع ألا يقع كتابه إلا في أيدي البله، ولا يطلع عليه إلا الأغرار، فلم يبالِ أن جاء فيه بمحدثات، لو أنه تدبر لما اجترأ على الإقدام عليها. وللمزيد يراجع هذا الرابط: https://ar.wikipedia.org/wiki

(١) نرى أن المتطرفين فكريًا وعقائديًا أخذوا هذه الشبهة وساروا خلفها مدعين أن أموال مخالفيهم غنيمة مباحة لهم، من حقهم أن يأخذوها ويستولوا عليها، وتحت عنوان "الغنائم الداعشية" نقرأ ما نصه: «لم يتشوه وينحدر مفهوم الغنائم في التاريخ العربي الإسلامي يومًا، كما يحدث اليوم على يد داعش والمجموعات الجهادية التكفيرية، فقد ألغت داعش المكان والزمان والمفهوم القرآني لصالح نظرة وضيعة، تجعل الغنائم في مركز يتجاوز كل القيم والمفاهيم الإسلامية ... فقد أصدر التنظيم العديد من القرارات بمصادرة بيوت وأملاك من قاتلهم على مبدأ الغنيمة، وقام بتوزيعها على عناصره». التمويل الدولي لتنظيم الدولة الإسلامية داعش، د/ محمد عبد العظيم الشمي، إشراف: أ.د/ جهاد عودة (ص١٠٢).

(٢) وردت لفظة "المعتدين" في القرآن الكريم أربع مرات، وذلك في سور؛ البقرة: ١٩٠، والمائدة: ٨٧، والأعراف: ٥٥، ويونس: ٧٤.

من يقاتلنا ولا نبدأ نحن بالقتال، وفيها كذلك نهي تام عن الاعتداء على الآخرين مهما كانت أجناسهم وأديانهم، أليست هذه آية قرآنية تستحق أن تقفوا معها وقفة تأمل وإنصاف؟ ثم كيف تقولون بأن الهدف من الجهاد هو الغنائم والسلب والرسول ﷺ وأصحابه ماتوا وما تركوا من الدنيا لا قليلًا ولا كثيرًا؟ ألم تعرض قريش على الرسول المال ورفض؟ ألم يعرض ربنا ﷻ عليه جبال مكة ذهبًا فقال أجوع يومًا وأشبع يومًا؟ ففي حديث رسول الله ﷺ ما نصه: «**عرض عليّ ربي ليجعل لي بطحاء مكة ذهبًا، قلت: لا يا رب ولكن أشبع يومًا وأجوع يومًا**»[3]، أين حقيقة شبهة الهدف من الجهاد الغنائم والأموال والسلب والنهب فيمن عُرض عليه قلب الجبال ذهبًا فيفضل الجوع يومًا، والشبع يومًا آخر؟ وقد ثبت أن النبي ﷺ: "نهى عن النهبة، والمثلة"[4]، أليس هذا ردًا ودليلًا كافيًا على كذب وافتراء ما يدعيه هؤلاء، ماذا كان رد فعل أحدهم لو عُرض عليه هذا العرض أيقبل أم يرفض؟ كفى هذا ردًا ونقدًا لشبهتكم هذه.

ثانيًا/ تُرد هذه الشبهة – أيضًا – بما ذكره الفيلسوف توماس كارليل بقوله: «أيزعم الكاذبون أن الطمع وحب الدنيا هو الذي أقام محمدًا وآثاره؟ وهذا الزعم حماقة، وأيم الله سخافة وهوس ... لقد كان محمد ﷺ زاهدًا متقشفًا في مسكنه، ومأكله، ومشربه، وملبسه، وسائر أمور حياته وأحواله، وكان طعامه عادة الخبز والماء وربما كان يصلح ويرقع ثوبه بيده، فهل بعد ذلك مكرمة ومفخرة؟»[1]، ثم إن القول بأن الهدف من الجهاد هو الغنائم قول بغير دليل ولا برهان، أما الدليل والبرهان على كذب ما قالوا فهي شهادة أحد أصدقائهم حينما قال: «أيزعم الكاذبون أن الطمع وحب الدنيا هو الذي أقام محمدًا وآثاره؟ وهذا الزعم حماقة، وأيم الله سخافة وهوس»، لقد صدق حينما قال: «أيزعم الكاذبون»، وصفهم بالكاذبين وهو من بنى جلدتهم فهو أعلم بهم منا نحن، أين المال الذي تنعم به محمد وهو يرقع ثوبه بنفسه، وهو يخسف

---

(٣) أخرجه الترمذي في سننه – ب ما جاء في الكفاف والصبر عليه (٤/ ١٥٣) (رقم٢٣٤٧).

(٤) النهب: الغنيمة، وهو الغلبة على المال والقهر. القاموس المحيط، الفيروزآبادي (١/ ١٧٩)؛ والمصباح المنير، الفيومي – مادة (نهب) (٢/ ٦٢٧).

والحديث أخرجه البخاري – ك الذبائح والصيد– ب ما يكره من المثلة والمصبورة والمجثمة، تعليق: مصطفى البغا (٧/ ٩٤) (رقم٥٥١٦).

المثلة: قطع أطراف الحيوان أو بعضها، المصبورة: الدابة المحبوسة وهي حية تقتل بالرمي ونحوه، المجثمة: هي التي تربط وترمى حتى تقتل وهي في معنى المصبورة.

(١) مقال بعنوان "محمد ﷺ هو النبي ذو الخلق العظيم حقًا"، أ/ آيات أحمد، الخميس ٢٤ديسمبر٢٠١٥م، يراجع هذا الرابط:

http://www.vetogate.com/1966672

نعله بنفسه، وهو يحلب شاته بنفسه، كما يزعم هؤلاء المرجفون؟ وصدقت السيدة عائشة حينما سُئلت ما كان رسول الله ﷺ يصنع في بيته؟ قالت: «كان يرقع الثوب، ويخصف النعل» وفي رواية أخرى «كان في مهنة أهله، فإذا حضرت الصلاة خرج إلى الصلاة»[٢]، هل بعد هذا ما زلتم تصرون على قولكم بأن الهدف من الجهاد الغنائم والأموال فقط؟ وصاحب الدعوة نفسه كان في مهنة أهل بيته، اسمحوا لي بالقول بأن شبهتكم مرفوضة وواهية أوهن من بيت العنكبوت.

ثالثًا/ وبرد ونقد عقلي على تلك الشبهة نرى أن الغنائم التي يتحدثون عنها ويجعلونها هدف الجهاد الأول لا تأتي إلا بعد عدة أمور يسلكها المجاهدون أولًا، ومن الممكن ألا تتحقق أصلًا فأخلاقيات الجهاد التي يلتزم بها المجاهدون والتي علمهم إياها الرسول الكريم ﷺ تنص على أن هناك عدة خطوات لا بد من الالتزام بها قبل بدء المعركة، منها الدعوة إلي الإسلام أولًا، فإن قبِلوا فبها ونعمة، وإن رفضوا يتم التحذير والإنذار لهم وذلك من خلال دفع الجزية، ثم في الخطوة الثالثة يأتي القتال فإن كان النصر كانت الغنائم، وإن كان العكس- والعياذ بالله - فأين الغنائم التي يتكلمون عنها؟ أين غنائم غزوة أحد؟ أين غنائم فتح مكة؟ أين غنائم غزوة حنين وقد مُنع منها الأنصار؟ يا من تتحدثون عن الغنائم، نعم كانت هناك غنائم ولكنها ليست غنائم حسية، وإنما هي غنائم معنوية أعظم وأحسن غنيمة تتعلمها الأمة من هذه الغزوة، ألا وهي غنيمة لا تنس من ذاكرة تراثنا الإسلامي، إنها غنيمة الطاعة المطلقة لله ورسوله الكريم ﷺ.

إذن.. فالغنائم في الحروب تكون في المرحلة الرابعة فليست عنصرًا أوليًا في معارك المسلمين، وما يحاول أن ينساه المستشرقون في مسألة الغنائم أن من كان يُسلم من الأسارى كان يُرد عليه ماله الذي أُخذ منه على سبيل الغنيمة[١]؛ لأنه أصبح واحدًا من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم، فلماذا يذكرون الشطر الأول وينسون الشطر الثاني وهو رد المال إليه في حالة إسلامه؟ إذن.. فقولهم بأن الهدف من الجهاد الغنائم والسلب قول لا ينتمى للصحة بمكان، وهو طريق من طرق الباطل والزور الذي يُقصد به إثارة الشبهات، وإماتة باب الجهاد في النفوس.

---

(٢) أخرجه أحمد في مسنده (٤٣/ ١٧٢) (رقم٢٦٠٤٨)، (٤٠/ ٢٧٤) (رقم٢٤٢٢٦) قال: شعيب الأرناؤوط: «حديث صحيح».

(١) يراجع رد الكثير من الغنائم يوم حنين على من أسلم في كتاب "فقه السيرة"، الغزالي (ص٣٩٧ وما بعدها).

رابعًا/ ما قاله رُسل المقوقس حينما رجعوا من عند عمرو بن العاص فاتح مصر، فكان مما قالوه حينما سألهم المقوقس عن أحوال المسلمين، قالوا: «رأينا قومًا الموت أحب إلى أحدهم من الحياة، والتواضع أحب إليهم من الرفعة، ليس لأحدهم في الدنيا رغبة ولا نهمة، إنما جلوسهم على التراب، وأكلهم على رُكبهم، وأميرهم كواحد منهم، ما يعرف رفيعهم من وضيعهم، ولا السيد فيهم من العبد، وإذا حضرت الصلاة لم يتخلف عنها أحد منهم يغسلون بالماء أطرافهم ويخشعون في صلاتهم»[2]، ينبغي على القائلين بأن الهدف من الجهاد الغنائم والأموال التأمل في قول أصحاب المقوقس: «ليس لأحدهم رغبة ولا نهمة» لا يريدون المال ولا غيره؛ لأنهم يعرفون معنى كلمة الإسلام الحقيقية، الإسلام الذي أثمر رجالًا مثل هؤلاء الرجال، رجالًا لا يُعرف رئيسهم من مرءوسهم، الكل سواسية، وهم في مركز القوة والتمكن والسلطان، فأين المال؟ وأين الغنائم لو هم خرجوا من أجل المال والغنائم؟ كما يقول مدعو الشبهة.

خامسًا/ إن الغنائم ما هي إلا ثمرة من ثمرات الجهاد، فليس هدفًا من أهدافه ولا غاية من غاياته، وإنما هي ثمرة عمل وتعب ومشقة، حصل التعب والمشقة فثمرته واحد من اثنين إما النصر وإما الشهادة، والنصر تارة يكون حسيًا ممثلًا في الغنائم، وتارة أخرى يكون معنويًا وهو الفرح والسعادة بتبليغ الإسلام للآخرين ودخولهم فيه، ظهر هذا جليًا واضحًا من خلال الحوار الذي دار بين عبادة بن الصامت وبين المقوقس عظيم مصر قُبيل فتحها وذلك حين أرسله عمرو بن العاص نائبًا عنه، فكان مما قاله: «إنما رغبتنا وهمتنا الجهاد في الله واتباع رضوانه، وليس غزونا عدوًا ممن حارب الله لرغبة في الدنيا ولا حاجة للاستكثار منها، إلا أن الله ﷻ قد أحل ذلك لنا، وجعل ما غنمنا من ذلك حلالًا، وما يبالي أحدنا أكان له قناطير من ذهب، أو كان لا يملك إلا درهمًا؛ لأن غاية أحدنا من الدنيا أكلة يأكلها يسد بها جوعته ليلته ونهاره، وشملة يلتحفها، وإن كان أحدنا لا يملك إلا ذلك كفاه»[1]. هذا هو الجهاد الحقيقي وهدفه، ثم تأتي الثمرة

---

(٢) الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، أبو الربيع الأندلسي (٤/ ١٤)؛ فتوح مصر وأخبارها، أبو القاسم بن عبد الحكم (ص٧٤).

(١) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري (١/ ١٣).

المتوقعة للجهاد في حالة النصر ألا وهي الغنيمة، ولا يبالى بها المسلمون إن كان له قناطير من ذهب يملكها، أو كان له في دنياه درهم واحد، فالأمر بالنسبة له سواء.

إذن.. فأين الغنائم التي يدعي المستشرقون أن الله – تعالى – فرض الجهاد من أجلها، حيث إنه عبارة عن سلب ونهب واستيلاء على أموال الغير بدون حق، ولكن للأسف الشديد هؤلاء حكموا على الجهاد وغنائمه من خلال شرذمة قليلة ممن ينتسبون للإسلام من الجماعات المتطرفة والتي تدّعي أنهم مسلمون حيث استباحوا أموال الناس باسم غنائم الجهاد، وظنوا أنفسهم وهم يقاتلون المسلمين العزل ورجالات القوات المسلحة أن فعلهم هذا جهاد في سبيل الله – تعالى – فالجهاد منهم ومن أمثالهم برئ براءة الذئب من دم سيدنا يوسف عليه السلام.

وأختم الرد على هذه الشبهة بقول القائل: «إن رسالة الجهاد المقدس تظل في جميع الأحوال رسالة مثالية لا تهدف في أساسها إلى إرضاء شهوة الحكم عند أمة ضد أخرى، أو كسب مغانم لها، أو تسليط شعب على شعب، ومتى تحول الجهاد عن غايته الربانية إلى الغايات الإنسانية الأخرى، المتصلة بالمطامع المادية أو الغرائز النفسية أمسى شكلًا من أشكال محاولات سيطرة بعض الشعوب على بعض»[٢].

وهذا هو الواقع الحقيقي مع الجماعات المتطرفة فكريًا وعقائديًا[٣]؛ حيث أمست كل جماعة منهم تريد السيطرة على الأخرى بحجة أنها على الصواب، وهى الفرقة الناجية، وغيرها في النار.

*****

(٢) أجنحة المكر الثلاثة، عبد الرحمن حنبكة الميداني (ص٧٠٠).

(٣) وما نشأة حركة الجهاد والتوحيد ٢٠٠٣م، وتحويلها إلى دولة العراق الإسلامية ٢٠٠٦م، ثم انتقال هذا كله لمسمى داعش ٢٠١٣م ببعيد عن أذهاننا جميعًا، وكذا جماعة "التوحيد والجهاد" وجماعة "أنصار بيت المقدس" اللتان أصبحتا تابعتين لتنظيم الدولة الإسلامية في سيناء.. وهكذا.

المبحث الثالث

شبهة تنافي الدعوة إلى الإسلام سِلمًا مع الدعوى إلى الجهاد حربًا

(عرض ونقد ورد)

عرض الشبهة ومضمونها:

مضمون الشبهة - محل بحثنا - من خلال قول البعض من المستشرقين بأنه كيف يُعقل أن يتفق مفهوم الدعوة إلى الجهاد مع ما يدّعيه المسلمون من أن أصل رسالة الإسلام هي السلام والأمان لهم ولغيرهم؟ فلو أن رسالتهم السلام كما يقولون فلماذا الجهاد إذن؟ هذا مجمل الشبهة كما يقول مدعوها.

دراسة الشبهة:

يتصور قائلو هذه الشبهة أن الجهاد معناه الاعتداء على الآخرين، هذا أولًا، وهناك أمر آخر مضمونه قياس عقلي أنه إن كان من أهداف الإسلام الدعوة إلى السِلم والسلام فكيف تتفق هذه الأهداف مع دعوته إلى الجهاد والاعتداء على الآخرين؟ هذا هو تصور مثيري الشبهة وقائليها.

نقد الشبهة والرد عليها:

يمكن نقد هذه الشبهة من عدة نواحي:

أولًا/ أقول للمروجين لهذه الشبهة والقائلين بها عليكم أن تتأملوا وتتفحصوا كتاب الله – تعالى – بنظرة محايدة ليس فيها تعصب أو نزعة هوى كما هو متعارف عليه بين علماء البحث العلمي الصحيح، سوف تلحظون أن لفظ "سَلِمَ" ومشتقاته ورد في ثنايا الآيات القرآنية الكريمة ما يقرب من مائة وأربعين موضعًا (١٤٠) على أشكال متباينة؛ حيث ورد في اثني عشر ومائة موضعًا (١١٢) بصيغة الاسم، وورد في ثمانية وعشرين (٢٨) موضعًا بصيغة الفعل، فمن تلكم المعاني الدالة على "لفظة السلام" السلم والأمان والصحة والعافية والوقاية من كل المكروهات: "أَأَسْلَمْتُم"، "فَسَلَامٌ"، "فَسَلِّمُوا"، "لِلْإِسْلَامِ"، "لِلْمُسْلِمِينَ"، "لِلسَّلْمِ"، "لِنُسْلِمَ"، "مُسَلَّمَةٌ"، "مُسْتَسْلِمُونَ"، "مُسْلِمًا"، "مُسْلِمَاتٍ"، "مُسْلِمَيْنِ"، "مُسْلِمُونَ"، "وَالْمُسلِمَاتِ"، "وَالسَّلَامُ"، "وَأَسْلَمْتُ"، "وَأَسْلِمُوا"، "وَتَسْلِيمًا"، "وَتُسَلِّمُوا"، "وَسَلَامًا"،

"وَسَلَامٌ"، "وَسَلِّمُوا"، "وَيُسَلِّمُوا"، "يُسْلِمُونَ"، "يُسْلِمْ"[1]، وهذه الأشكال المتباينة تدور حول المعاني المختلفة هذه: الانقياد، والتحية المعروفة وهي تحية الإسلام، والسلام اسم من أسماء الله – تعالى – والسلامة من الشر، والثناء الحسن، وخلوص الشيء من كل شائبة.. إلخ. أبعد كل هذه المعاني يقولون كيف تتفق دعوة الإسلام إلى الجهاد مع دعوته إلى السِلم والسلام؟ ونسوا أن أصل مادته (سَلِمَ) هي السِلم والسلام، والأمن والأمان، والطمأنينة الداخلية والراحة القلبية.

ثانيًا/ بالبحث عن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم يمكن لنا القول بأن أصل العلاقة هي السِلم وليس الحرب، فالحروب في الإسلام طارئة، أما الدعوة إلى السِلم في القرآن دعوة مطلقة، حيث يقول تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: ٢٠٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٦١]، وفي سورة النساء في سياق حديثها عن المنافقين يقول تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَـٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَـٰتِلُواْ قَوْمَهُمْ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَـٰتَلُوكُمْ ۚ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٠]، وبنظرة المتأمل المدقق لهذه النصوص وغيرها نرى أنها تدعو إلى السلام والسِلم دعوة مطلقة غير مقيدة بزمان أو مكان، وما على القائلين بهذه الشبهة سوى مراجعة الدوافع التي من أجلها فُرض الجهاد ليظهر لهم جليًا واضحًا بطلان شبهتهم وفسادها.

ثالثًا/ أستشهد في نقدي لهذه الشبهة بما ذكره جوستاف لوبون في مقدمة كتابه "حضارة العرب"، وأنقله بنصه حيث قال: «فالحق أن الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب، ولا دينًا سمحًا مثل دينهم»[1]، هذه شهادة مستشرق وفيلسوف فرنسي له جهوده العلمية في قراءته للتراث الإسلامي، وشهادته هذه دون خوف أو فزع من أحد، فكلامه شاهد عيان على بطلان الشبهة – محل حديثنا – فالبشرية لم تعرف في تاريخها فاتحين متسامحين مثل العرب، فلو أن الدعوة إلى الجهاد تتناقض مع دعوته للسلام فهل من

---

(١) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – مادة (س ل م) ومشتقاتها، (ص٣٥٥).

(١) حضارة العرب، جوستاف لوبون (ص٩).

المعقول أن يترك أصحاب الديانات الأخرى على ديانتهم؟ وكما لم تعرف البشرية مثل العرب في تسامحهم كذلك لم تعرف البشرية – أيضًا – مثل الإسلام في تعامله واحترامه لعقيدة للآخر، أريد من القائلين بهذه الشبهة دارسة الفتوحات الإسلامية جيدًا ومقارنتها بفتوحات الرومان والفرس والمراحل التي أعقبت الحروب مباشرة، وذلك حتى يعرفوا الفرق في الحروب بين الفريقين، ولكن بعين الإنصاف، لا بعين العصبية والتعصب لمذهب أو عقيدة.

رابعًا/ في كتاب الدعوة إلى الإسلام للمستشرق البريطاني توماس أرنولد ورد تحت عنوان "فتح العرب بلاد الشام وفلسطين" ما نصه: «ولما بلغ الجيش الإسلامي وادي الأردن وعسكر أبو عبيدة في فحل[٢] كتب الأهالي المسيحيون في هذه البلاد إلى العرب يقولون: "يا معشر المسلمين أنتم أحب إلينا من الروم وإن كانوا على ديننا، وأنتم أوفى لنا وأرأف بنا وأكف عن ظلمنا وأحسن ولاية علينا، ولكنهم غلبونا على أمرنا ومنازلنا، وغلق أهل حمص أبواب مدينتهم دون جيش هرقل، وأبلغوا المسلمين أن ولايتهم وعدلهم أحب إليهم من ظلم الإغريق وتعسفهم"»[٣]، وفي نفس الكتاب يذكر توماس: «عقد النبي مع المسيحيين منهم معاهدة سمح لهم فيها بأن يحتفظوا بدينهم القديم ... وقد حرّم الخليفة عمر استخدام أي وسيلة من وسائل الضغط عليهم عندما أظهروا أنهم لا يرغبون في ترك دينهم القديم، وأمر بترك الحرية لهم في إقامة شعائرهم الدينية»[١]، أي عقول تدرك، وأي أسماع تسمع، وأي أعين تقرأ بعد قراءة ما سجلته أقلام بنى دينهم من غير المسلمين، لقد سمح النبي ﷺ لغير المسلمين بالبقاء على دينهم، ليس مسامحة فحسب، بل كتب بذلك وثيقة معروفة على مدى العهود والأزمان[٢]، وليس هذا الأمر قاصرًا على الرسول ﷺ وحده بل

(٢) جبل قُرب طبرية يقع في الأردن. معجم البلدان، ياقوت الحموي (٤/ ٢٣٧).

(٣) الدعوة إلى الإسلام، توماس أرنولد، ترجمة: د/ حسن إبراهيم وآخرون (ص٧٣).

(١) المرجع السابق (ص٦٧)، هذا الكلام وارد تحت عنوان "التسامح يشمل هؤلاء الذين ظلوا على المسيحية".

(٢) يراجع وثيقة المدينة في كُتب التراث الإسلامي، مثل: تاريخ الأمم والملوك للإمام الطبري، والبداية والنهاية لابن كثير، والسيرة النبوية لابن هشام. ومن الكتب الحديثة المعاصرة: السيرة النبوية الصحيحة د/ أكرم العمري، وفقه السيرة د/ محمد سعيد البوطي، وفقه السيرة للعلامة الشيخ/ محمد الغزالي، وغير ذلك الكثير والكثير من الكتب القديمة وقراءتها بلغة حديثة معاصرة.

خلفاؤه على منهجه يسيرون ومتبعون، فهاهو سيدنا عمر بن الخطاب[٣] يحرّم أي وسيلة من وسائل الضغط على غير المسلمين لدخولهم في الإسلام، فإسلام المكره غير مقبول كما قلنا آنفًا.

إذن.. فالدعوة للجهاد في الإسلام هي من صميم الدعوة إلى السِلم والمسالمة، وإلا فكيف يرتدع المعتدون؟ وبأي شيء يكف الظالم عن ظلمه إلا بمحاربته وكفه عن ظلمه، أليس في منع المعتدي وكف الظالم عن ظلمه نوع من أنواع السِلم والسلام للآخرين؟ فما يقوله هؤلاء ما هو إلا كلام من أساطير الأولين مخالف للواقع تمامًا، وبهذا تبطل شبهتم وترد إلى أسفل قاع البئر.

خامسًا/ بمراجعة سريعة للذاكرة الإسلامية نرى أن الهدف الأسمى للحروب في الإسلام هو: "تحقيق السِلم للناس أجمعين، دون النظر إلى جنسياتهم أو معتقداتهم"، فقد شُرعت الحرب حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله – تعالى – وحتى يستتب الأمن والأمان والسِلم في ربوع الأرض، ذلك أن المسلمين مطالبون بتبليغ دينهم والدعوة إليه، والإسهام في إبقاء السِلم حتى لا تتعرض العلاقات الدولية في أي مكان للاضطراب، وللحرب في الإسلام نظام رحيم يخفف من حدتها، ولها حدود يجب أن تقف عندها، فهي حرب مشروعة لإعلاء كلمة الله – تعالى – دفاعًا عن حق، أو ردًا لعدوان ظالم، أو إطفاء لفتن تبث الرعب وتقضي على الأمن والسلام، وهي تقوم على أُسس من الفضيلة والخير والعدل والرحمة، فهي بذلك نقيض لما نراه من الحروب الاستعمارية الحديثة لدى غير المسلمين، والتي تقوم من أجل مصلحة ذاتية للدولة الباغية المعتدية، ومن أجل نفعها الذاتي القائم على أغراض سياسية، أو جغرافية، أو اقتصادية، أو عسكرية، مبنية على الظلم والبغي والعدوان، فالإسلام يُسالم من يُسالمه، أما المعتدون فإن الإسلام يدفع المسلمين إلى محاربتهم ورد عدوانهم والقضاء على شوكتهم"[١].

ويؤكد هذا القول د/ الزحيلي حين يقول: «فالجهاد في الإسلام ما هو في الواقع إلا وسيلة لدعم الأمن وصولًا إلى السِلم، عن طريق تمكين الفرد في العالم من ممارسة حريته لينظر في شأن الإسلام عن طريق

---

(٣) الوثيقة العمرية المكتوبة بين عمر بن الخطاب وبين نصارى بيت المقدس عام ١٥هـ.

(١) مقال بعنوان "دعوة الإسلام إلى السلم" أ/ محمد شاه جلال (مج٣) الجامعة الإسلامية العالمية – شيتاغونج – بنجلاديش، ديسمبر٢٠٠٦م.

الاحتكاك والاتصال بالمسلمين باعتبارهم مكلفين بنشر رسالتهم الإصلاحية الكبرى في أنحاء الأرض»[٢]، هذه هي حقيقة الإسلام وحقيقة الدعوة إليه، وهدف الجهاد المشروع فيه إعلاء لكلمة الله في أرضه، ودفاع عن حقوق المظلومين، ورد لعدوان الظالمين، ومنع لإثارة الفتن والرعب بين الآمنين المسالمين، فأين التعارض والتنافي بين سِلمية الإسلام الداعي إليها وبين الدعوة إلى الجهاد المشروع فيه كما يقول المستشرقون ومن سار على شاكلتهم مِن بعض مَن يُنسبون إليه من الجماعات الإرهابية المتطرفة؟ أفيقوا من ثباتكم، وحكموا عقولكم، وابتعدوا عن هواكم (هداكم الله تعالى).

*****

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الهادي الأمين، الرحمة المهداة، والنعمة المسداة، والسراج المنير، والهادي إلى صراط الله المستقيم، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛

فمن خلال الدراسة السابقة يمكن أن نكتب بعضًا من **النتائج** التي منّ الله – تعالى - بها علينا، واستطعنا استخلاصها من ثنايا البحث، وذلك من خلال ما يلي:

أولًا/ عدم وجود أي صلة بين ما كُتب في التراث الإسلامي وبين ما تفعله الجماعات المتطرفة فكريًا وعقائديًا، وما يستندون إليه إنما هي حالات فردية، ووقائع خاصة يجب على العقلاء عدم تعميمها؛ وذلك لارتباطها بحوادث معينة، وكما ذكر الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب: «الواقع تغير وانقلب رأسًا على عقب».

ثانيًا/ احتوى القرآن الكريم على كل ما تحتاج إليه البشرية من أخلاق، وعبادات، ومعاملات، تسمو بالجانب الروحي داخل الإنسان هو في أمس الحاجة إليها، ومن أهمها: الجهاد وآدابه، وأحكامه، حيث إن

(٢) آثار الحرب في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة)، د/ وهبة الزحيلي (ص٣٢٩).

القارئ لفقه الجهاد بعين الإنصاف والبعد عن التعصب يرى أنه ما شُرع للاعتداء على الآخرين أبدًا، فله أهداف وله غايات شرعه الله – تعالى – من أجل تحقيقها.

ثالثًا/ للجهاد الكثير من الدوافع التي كانت سببًا في فرضيته، منها: دعوة غير المسلمين للدخول في الإسلام وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وكذلك رد عدوان المعتدين، فالإسلام دين عزة وكرامة ودائمًا قامته مرفوعة، فليس دين خوف واستكانة، وكذلك أتباعه أصحاب هامات عالية مرفوعة لا تخضع جباههم إلا لله – تعالى – ولا تنكسر رءوسهم إلا لربهم ﷻ، ونرجو من تلكم الجماعات المتطرفة أن يدركوا هذا تمامًا، ولا يأخذوا منه ما يُسيء إليه ويؤدى إلى نفرة الناس منه بسبب استغلالهم لبعض الآراء والوقائع المنطبقة على فترة زمنية خاصة.

رابعًا/ من ادعى أن الإسلام انتشر بالقوة والسيف وإكراه الناس على الدخول فيه رابطًا بين هذه الشبهة وكُتب التراث الإسلامي كلامهم مردود عليهم بأقوال وألسنة أهليهم، ممن بحثوا في الإسلام بعين العدل والإنصاف والمحايدة، حيث كان بحثهم من خلال المنهج العلمي الصحيح الذي اتفق عليه علماء البحث العلمي قاطبة، ولذا كان ثمرة بحثهم نفيهم عن الإسلام ما نَسبه إليه أبناء جنسهم، وما اعتمد عليه بعض المنتسبين إليه من ربط بين كتب التراث والجهاد إنما هو ربط ليس له محل من الإعراب (كما يقول أهل اللغة).

خامسًا/ القائلون بأن الهدف من الجهاد هو الغنائم وسلب أموال البلاد المفتوحة يكفى أن يعرف هؤلاء أن أصحاب رسول الله ﷺ كان منهم الغني ميسور الحال قبل دخوله الإسلام، فلما دخل الإسلام ما زاد مالًا، وإنما زاد إنفاقه وعطاءه لله تعالى، حتى الفقراء من المسلمين كانوا يأخذون الغنائم ويتصدقون بها في سبيل الله تعالى، فهل من المعقول أن يُضحى رجل بحياته من أجل المال؟ ولحظة حصوله عليه يُنفقه في سبيل الله تعالى، لا يفعل هذا إلا من أثمر في قلبه الإيمان الحقيقي بالله وبرسوله الكريم ﷺ، ويكفى في هذا أن آيات الجهاد والقتال في القرآن الكريم ما وردت إلا مقيدة بكون الجهاد أو القتال في سبيل الله تعالى.

سادسًا/ الدين الإسلامي هو دين السِلم والسلام والأمن والأمان فلا ظلم فيه لأحد، ولا اعتداء منه على أحد ما دام كل من يعيش في رحابه من أبنائه ومن غير أبنائه يعرف ما له وما عليه، وما يحدث من

الجماعات المتطرفة المنتسبة إليه ممن عندهم خلط في الأفهام وسقم في العقول إنما هي حالات نادرة وشاذة، ولا يصح أن نصدر عنها قاعدة عامة لكل المسلمين.

أما عن **التوصيات** فتتمثل فيما يلي:

أولًا/ يُوصى الباحث الدول العربية الإسلامية – عمومًا – والهيئات الدينية فيها – خصوصًا – بدءًا من الأزهر الشريف، ووزارات الأوقاف، ودور الإفتاء، والشئون الدينية، والمجالس العلمية المتخصصة في الدراسات الإسلامية بعقد مثل المؤتمرات والندوات العلمية الثقافية، فهي سُنة حسنة، وفرصة طيبة للقاء العلماء والمفكرين والمثقفين، وفيها دلالة على مدى ترابط الأمة العربية الإسلامية وقوة مركزها، وصحة عقيدتها.

ثانيًا/ يُوصى الباحث القائمين على الأزهر الشريف، ووزارات الأوقاف، ودور الإفتاء، والشئون الدينية، والمجالس العلمية المتخصصة في الدراسات الإسلامية بتبني سلسلة كُتب التراث، والعمل على تنقية ما يُنسب إليها من انحراف في الفكر والفهم، فهي كتب لها قيمتها العلمية وفائدتها الثقافية، فمن لا ماضي له لا حاضر له، وما قامت أمة إلا من خلال ماضيها، فهذه السلسلة إحدى الوسائل الدعوية لبيان وتوضيح وأصالة تراثنا الإسلامي والثقافي، ونقد ما يثار حولها من شبهات وشكوك، والتي أصبحنا في حاجة ملحة لها كحاجتنا للطعام والشراب.

ثالثًا/ يُوصى الباحث أبناء الإسلام – عمومًا – والمتخصصين في الدراسات الإسلامية – خصوصًا – بالعكوف على تتبع كل ما يُثار حول الإسلام من خصومه؛ لإيجاد شُبه وشكوك فيه تُنقص من قدره عند من لم يعرف قدر الإسلام والرد عليها ونقدها نقدًا علميًا صحيحًا سليمًا بعيدًا عن العصبية والهوى، وكذا تصحيح الفهم للجماعات المتطرفة فكريًا وعقائديًا ممن يدّعون العلم بالإسلام وتراثه.

رابعًا/ دراسة الشبهات المثارة حول الإسلام من منظور جديد ورفض الصلة المدّعاة بينها وبين التراث الإسلامي، وهذا المنظور قلما تجد من يهتم به في النقاشات العلمية والمؤتمرات والحوارات الثقافية؛ حيث إن الإسلام هو دستور حياتنا، وعلى منهجه تسير أوطاننا، وعلى خطاه نضع أقدامنا، ولا غناء لنا عن تراثنا وثقافتنا الإسلامية، ونحن مع كل تجديد وتنقية وتطور للجديد، ومحافظة وصيانة للقديم.

خامسًا/ أُوصى شباب الأمة الإسلامية ورجالاتها بالعمل على تعلم اللغات الأجنبية في كل أرجاء العالم، وخاصة كتب التراث المكتوبة بلغة غير العربية، وذلك لكون من يثير هذه الشبهات في الغالب الأعم من غير المسلمين أو من تأثر بثقافتهم من المتطرفين فكريًا، فإن لم نتعلم لغتهم فكيف نرد عليهم؟ وكيف يصل إليهم صحيح الإسلام الوسطي الذي ليس فيه إفراط ولا تفريط؟ البعيد عن التشدد والمغالاة، الذي يعرضه أبناء الأمة الإسلامية على غيرهم ممن لا يدينون بالإسلام، تلكم الأمة التي قال الله تعالى فيها: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

سادسًا: أوصى القائمين على هذا المؤتمر العالمي بطبع ونشر هذه البحوث، وترجمتها إلى كل لغات العالم ليفيد منها أكبر قدر من شباب الأمة الإسلامية، فلا شك أن فيها خيرًا كثيرًا، وعلمًا وفيرًا، وخلاصة أفكار علماء الأمة ومثقفيها، خاصة وأن موضوعات المؤتمر موضوعات معاصرة لواقع الأمة المعاصر، فبركة العلم تبليغه ونشره.

وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله رب العالمين.

*****

المصادر والمراجع

- آثار الحرب في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة)، د/ وهبة الزحيلي، طبعة: دار الفكر – دمشق، الثالثة.
- أجنحة المكر الثلاثة، عبد الرحمن حنبكة الميداني، طبعة: دار القلم، الثامنة ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- أسباب نزول القرآن، الواحدي، طبعة: مؤسسة الحلبي - توزيع: دار الباز - مكة المكرمة.
- الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، أبو الربيع الأندلسي، تحقيق: محمد كمال الدين عز الدين علي، طبعة: عالم الكتب - بيروت ١٤١٧هـ.
- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان، تحقيق: صدقي محمد جميل، طبعة: دار الفكر - بيروت ١٤٢٠هـ.
- التبشير والاستعمار، أ/ عمر فروج وأ/ مصطفى خالدي، الطبعة: الخامسة ١٩٧٣م.

- التمويل الدولي لتنظيم الدولة الإسلامية داعش، د/ محمد عبد العظيم الشمي، إشراف: أ.د/ جهاد عوده.
- الدعوة إلى الإسلام، توماس أرنولد، ترجمة: د/ حسن إبراهيم وأخرون، طبعة: مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠م.
- الفقه الإسلامي وأدلته، د/ وهبة بن مصطفى الزحيليّ، طبعة: دار الفكر - دمشق.
- القاموس المحيط، الفيروز آبادي (ت٨١٧هـ)، طبعة: مؤسسة الرسالة - بيروت.
- المصباح المنير، الفيومي، طبعة: المكتبة العلمية - بيروت.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة: دار الكتب المصرية - القاهرة ١٣٦٤هـ.
- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربية، طبعة: دار الدعوة.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، طبعة: دار القلم - دمشق، والدار الشامية - بيروت، الأولى ١٤١٢هـ.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي أبو المحاسن جمال الدين (ت٨٧٤هـ)، طبعة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دار الكتب - مصر.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أحمد الكاساني الحنفي (ت٥٨٧هـ)، طبعة: دار الكتب العلمية، الثانية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي (ت١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، طبعة: دار الهداية.
- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، طبعة: دار الكتب العلمية - منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الأولى ١٤١٩هـ.

- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا، طبعة: مؤسسة الرسالة، الأولى ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- حاضر العالم الإسلامي، لوثروب ستودارد، ترجمة: عجاج نويهض، تعليق: الأمير شكيب أرسلان، طبعة: دار الفكر - لبنان.
- حضارة العرب، غوستاف لوبون، مقدمة الكتاب ترجمة: عادل زعيتر، طبعة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة - جمهورية مصر العربية.
- حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، د/ محمود حمدي زقزوق وأخرين، طبعة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
- حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، عباس العقاد، منشورات دار الكتب العصرية - لبنان.
- دعوة الإسلام إلى السلم، أ/ محمد شاه جلال، المجلد الثالث، الجامعة الإسلامية العالمية - شيتاغونج - بنجلاديش، ديسمبر ٢٠٠٦م.
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرون، طبعة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الثانية ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
- شمس العرب تشرق على الغرب، زيغريد هونكه، ترجمة: فاروق بيضون وكمال دسوقي، مراجعة: مارون عيسى الخوري، طبعة: دار الجيل - بيروت، الثامنة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج وتصحيح وإشراف: محب الدين الخطيب، تعليق: العلامة عبد العزيز بن عبد الله بن باز، طبعة: دار المعرفة - بيروت ١٣٧٩هـ.
- فتوح مصر وأخبارها، أبو القاسم بن عبد الحكم، طبعة: دار الفكر - بيروت، الأولى ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- فقه السيرة، البوطي، طبعة: دار الفكر - لبنان، العاشرة ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
- فقه السيرة، محمد الغزالي، تحقيق: الشيخ الألباني، طبعة: دار القلم - دمشق، السابعة ١٩٩٨م.

- لسان العرب، محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت٧١١هـ) طبعة: دار صادر - بيروت، الثالثة ١٤١٤هـ.
- محمد المثل الأعلى، توماس كارليل، ترجمة: محمد السباعي، المحاضرة الخامسة، طبعة: مطبعة الآداب – القاهرة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت٦٦٦هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، طبعة: المكتبة العصرية - الدار النموذجية – صيدا - بيروت، الخامسة ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن حنبل بن الشيباني (ت٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، طبعة: مؤسسة الرسالة، الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
- معجم البلدان، ياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ)، طبعة: دار الفكر - بيروت.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، د/ أحمد مختار عمر، طبعة: عالم الكتب، الأولى ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، طبعة: دار الجيل – بيروت ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- مفاتيح الغيب، الرازي، طبعة: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الثالثة.
- مقال بعنوان "محمد ﷺ هو النبي ذو الخلق العظيم حقًا"، أ/ آيات أحمد، الخميس ٢٤ديسمبر٢٠١٥م.

البحث السادس
نظرات في موقف الحداثيين من خصائص القرآن الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين نبيِّنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد؛

فإنَّ مراعاة خصائص القرآن الكريم أمرٌ لازم، وضابط مهم لكل من رغب في الوقوف على أسلوب القرآن ومعانيه، وهداياته ومراميه. وهذا الضابط – بالرغم من أهميته ووضوحه - حاد عنه أصحاب القراءات الحداثية في دراساتهم عن القرآن الكريم حين جرَّدوه من أعظم خصائصه، وأجلِّ أوصافه، فقالوا بضرورة عزل القرآن عن مصدره الإلهي، وكونه وحيًا من الله، وضرورة التعامل معه كنص بشري يقبل النقد والتمحيص، وزعموا عدم صلاحيته لكل زمان ومكان؛ لأنه نزل متأثرا بالواقع الذي نزل فيه، فهو – بزعمهم - تاريخي غير دائم إلى غير ذلك من دعاوى تبعوا فيها المستشرقين غير المنصفين، واقتفوا فيها مناهج الحداثيين الغربيين.

وهذه الدعاوى حين صدرت من مستشرقين عُرِفوا بالعداء والحقد على الإسلام قيل: إن الشيء من معدنه لا يستغرب، **لكن الغريب حقًا** صدور هذه الدعاوى ممن يقول أكثرهم: إنهم مجتهدون مسلمون أصحاب مشاريع تجديدية في تفسير القرآن الكريم. إنها قراءات ودعاوى قد بنيت على مقدمات باطلة فلا غرو أن تكون مثلها، وأن تفرز أقوالًا في التفسير ليس فيها بناء وتجديد بقدر ما هي هدم وتبديد.

وقد حاولت في هذا البحث الوجيز تسليط الضوء على موقف الحداثيين من خصائص القرآن الكريم، مفندًا تلك الدعاوى والشبهات التي ألجأتهم إلى الوقوع في هذا الشطط، والوهم بإيجاز. وسميت البحث: **"نظرات في موقف الحداثيين العرب من خصائص القرآن الكريم"**، وقد حرصت عند نقل كلام هؤلاء الحداثيين أن يكون من كتبهم مباشرة تحريًا للإنصاف معهم، وقد اكتفيت منها بنماذج تدل على غيرها.

ولكي ينهض البحث بتلك المهمة التي أنيطت به فقد قسمته إلى ثلاثة محاور:

المحور الأول/ المنطلقات المشتركة بين الحداثيين العرب وبيان تهافتها.

المحور الثاني/ أهم خصائص القرآن الكريم.

المحور الثالث/ موقف الحداثيين العرب من خصائص القرآن الكريم.

وراعيت في البحث المنهج الوصفي والمنهج التحليلي يؤازرهما النقد والمقارنة عند الحاجة الداعية إلى ذلك.

*****

المنطلقات المشتركة بين الحداثيين العرب وبيان تهافتها

- **مدخل: بين الحداثة والتجديد:**

تدلُّ كلمة "الحداثة" في اللغة العربية على مَعانٍ، وتدور مادة "حَدَثَ" على معنى: كون الشيء لم يكن[1]، وترِد في استعمال غير العرب بمعانٍ من أشهرها: البحث عما هو حديث، وهذا هو المعنى السائد في الخطاب الفكري الحديث والمعاصر بما في ذلك الفكر الحداثي العربي، ويترتب على ذلك ترك الماضي بإحداث قطيعة معه[2].

يقول د/ عابد الجابري أحد الحداثيين العرب المشهورين: «الحداثة عندنا، كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معًا، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية، والديمقراطية»[3].

إن الحداثة تقتضي منهم أن يكون الحَكَم هو العقل لا الوحي، وأن يكون هدفهم الوصول إلى النهضة الغربية بأي وسيلة كان، وبأي ثمن دُفع، ولهذا فشعارهم الحقيقي التغيير لا التجديد، وقد كشف عن ذلك

---

(١) تأتي الحداثة بمعنى الجِدَّة، والحديث: الجديد نقيض القديم، وبمعنى أول الشيء وبدايته والأحداث: الأمطار الحادثة في أول السنة، وحداثة السن: كناية عن الشباب وأول العمر. ينظر: مقاييس اللغة – باب: الحاء والدال وما يثلثهما (٢/ ٣٦) دار الفكر ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م؛ ولسان العرب – فصل: الحاء المهملة (٢/ ١٣١ – ١٣٤) دار صادر – بيروت، ط٣ – ١٤١٤هـ.

(٢) ينظر: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، د/ مرزوق العمري (ص٨٠) دار الأمان ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

(٣) ينظر: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، د/ محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ – ١٩٩١م. والجابري: من مواليد المغرب ١٩٣٥م، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة، ومن مؤلفاته: الخطاب العربي المعاصر، وإشكاليات الفكر العربي المعاصر.

أحدهم حين قال: «إذا كان التغيير يفترض هدمًا للبنية القديمة التقليدية، فإنَّ هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله. **إن هدم الأصل يُمارس بالأصل ذاته**»[1].

وبناء على ذلك فالحداثة في واقعنا اليوم لم تَعُد تحمل في حقيقتها طلاوة الجديد، ولا سلامة الرغبة في التجديد. إنها أصبحت رمزًا لفكر جديد نجد تعريفه في كتابات دعاتها وكتبهم. إنها لفظة تدل اليوم على مذهب فكري جديد يحمل جذوره وأصوله من الغرب بعيدًا عن حياة المسلمين، بعيدًا عن حقيقة دينهم، ونهج حياتهم في ظلال الإيمان، والخضوع للخالق الرحمن[2].

إن القرآن الكريم – وهو الرسالة الخاتمة الخالدة – يتسع لإصلاح كل زمان ومكان؛ ذلك أن آفاقه غير محدودة، وهداياته غير محصورة، لا ينضب معينه، ولا ينقطع عطاؤه، وما أحوجنا إلى تجديد يبني ولا يهدم، ويشيد ولا يخرب.

إن التجديد "ليس معناه أن نصوص القرآن تغيرت مدلولاتها، أو أن حقائقه تغيرت أو تطورت في ذاتها، إنما الذي تغير وتطور هو عقل الإنسان الذي يتسع إذا استنار، وفكره الذي ينضج إذا استقام مع كثرة البحث والتجريب، فيبدو له القرآن على حقيقته الأصيلة الخالدة"[3].

حقًّا إن التجديد مطلوب لكن باستلهام آيات القرآن الكريم التوجيه، والإرشاد في كل ما يعترض حياتنا دون أن نفرض على القرآن مسبقًا نظريات أو فلسفات أو مناهج خارجة عنه بل هي على نقيضه.

إن من يقرأ لهؤلاء الحداثيين العرب لا يشك أنهم مفتونون بالحضارة الغربية، هائمون في تمجيدها؛ لشعورهم بمركب النقص، وأن الحضارة الأوربية غالبة و"**المغلوب مُولَع أبدًا بالاقتداء بالغالب**"[4]، مع أن في إسلامنا وقرآننا أعظم حضارة لو كانوا يعلمون، وما ضعف المسلمين إلا بتخليهم عن أسس هذه الحضارة ومقوماتها.

---

(١) ينظر: الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، علي أحمد الملقَّب بأدونيس – سوري الأصل (١/ ٦٤) دار الساقي – بيروت، ط٧ – ١٩٩٤م.

(٢) ينظر: الحداثة في منظور إيماني، د/ عدنان علي رضا النحوي (ص٢١، ٢٢) دار النحوي للنشر والتوزيع، ط٣ – ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

(٣) ينظر: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم (ص١٤٩، ١٥٠) دار السلام، ط١ – ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

(٤) ينظر: المقدمة، ابن خلدون – ت عبد الله الدويش (١/ ٢٨٣) دار يعرب – دمشق، ط١.

وبالوقوف على عدد من الكتابات والقراءات التي قام بها الحداثيون العرب ظهر لي أن بينهم قواسم مشتركة ومنطلقات متفقة منها ينطلقون، وعنها يصدرون وهي **"المنطلقات المشتركة بين الحداثيين العرب"** وهاك أبرزها، وأهمها:

أولًا/ العلمانية[1]:

يتفق الحداثيون مع اختلاف توجهاتهم على الولاء للعلمانية التي رأوا فيها طريقًا للُّحوق بالنهضة الأوربية الحديثة دون اعتداد بالفروق الكبيرة والحاسمة بين الإسلام، وغيره. وحقيقة الأمر أن "الخطاب الحداثي خطاب ينتمي إلى التيار العلماني من حيث الأسس الفلسفية، ومن حيث نظرته إلى التراث الإسلامي الذي يشكل بالنسبة للموقف العلماني عائقًا أمام النهضة. لكن الخطابات الأخرى المنتمية للموقف العلماني تمارس عملية النقد للتراث من خارجه، وذلك بإبراز تفوق الفكر الغربي حين نبذ الغرب دينه الذي قيد تفكيره لقرون، ولم تحاول تفكيك التراث من داخله بخلاف الفكر الحداثي فإن هذه هي الخطوة الأساسية له في تحقيق النهضة كما يزعمون[2].

يقول الدكتور حسن حنفي: «العلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ»[3].

وقال د/ نصر حامد أبو زيد: «آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بها الآن فورًا. قبل أن يجرفنا الطوفان"[1]. **وهم يقررون دائما أن السلطة والحجة في العقل لا النقل.**

---

(١) (العَلماني) نِسْبَة إِلَى الْعَلْم بِمَعْنى الْعَالَم وَهُوَ خلاف الديني أَو الكهنوتي. ينظر: المعجم الوسيط (٢/ ٦٢٤) مجمع اللغة العربية بالقاهرة – دار الدعوة.

(٢) ينظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د/ محمد بن حجر القرني (ص١١، ١٢) مجلة البيان – مركز البحوث والدراسات، ط١.

(٣) ينظر: التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم (ص٦٣) المؤسسة الجامعية للدراسات، ط٤ – ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. والدكتور حسن حنفي مصري ولد سنة ١٩٢٥م، وحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون، وهو أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، ومن مؤلفاته: من العقيدة إلى الثورة، ومن النقل إلى العقل، وغير ذلك.

قال الدكتور حسن حنفي: «مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة لضرورة الواقع»[٢]. ومن ثمَّ فقد ادعوا دعاوى من شأنها تعطيل أي أثر للوحي في توجيه حياة الناس فضلًا عن هيمنته على واقعهم اعتقادًا وتشريعًا وسلوكًا كدعوي تاريخية القرآن، ودعوي بشريته وسيأتي تفصيل القول فيهما إن شاء الله تعالى.

ثانيًا/ اتباع المناهج الغربية في التعامل مع النصوص الشرعية دون تمحيص:

لم يراعِ هؤلاء الحداثيون أن الوحي بصفة عامة، والقرآن الكريم بصفة خاصة لا ينبغي أن يتعامل معه بميزان تلك المناهج الغربية التي تعتمد المادة والحس، ولا تُقِّدر الغيب "وبدهي أن منهجًا لتفسير النصوص وتأويلها يتخلق في تداعيات كتداعيات الصراع الغربي وتحولاته العقدية والعقلية، لو طبق على نصوص تعتمد أول ما تعتمد على القداسة والوحي الإلهي، وتنظر إلى الدنيا من منظور أنها خط قصير في مشوار الحياة، يسلم إلى خط قصير في مشوار الحياة، يسلم إلى خط لا يتناهى في حياة لا نهائية، هذا المنهج حين يطبق بطريق القسر على غير متماثلين؛ بل متدابرين فإنه لا محالة ينتج قراءة خاطئة ينكرها النص نفسه، ولا تعبر عنه من؛ قريب أو بعيد"[٣].

لا يفتأ هؤلاء الحداثيون عن استعمال هذه المناهج، ورد ما سواها دون تمييز بين ما يصلح منها، وما لا يصلح. ومَن زعم منهم أن الحداثة العربية لا ينبغي أن تنساق وراء مناهج الحداثة الغربية يعترف بأنها لم تخرج بعدُ عن كونها تابعة لها.

يقول د/ عابد الجابري: «من شأن الحداثة أن تبحث عن مصداقية أطروحاتها في خطابها نفسه، خطاب المعاصرة وليس في خطاب الأصالة الذي يعنى بالتمسك بالأصول واستلهامها، ولكن صحيح

(١) ينظر: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (ص١٤٦) مكتبة مدبولي. ونصر أبو زيد مصري ولد سنة ١٩٤٣م، وحصل على الدكتوراه من كلية الآداب – جامعة القاهر، وصدر حكم قضائي بردته والتفريق بين وبينه زوجه واتجه إلى هولندا، فاحتفوا به وله مؤلفات منها: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ونقد الخطاب الديني، وتوفي سنة ٢٠١٠م.

(٢) ينظر: التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم (ص٥٢).

(٣) ينظر: التراث والتجديد مناقشات وردود، الإمام الأكبر أ.د/ أحمد الطيب (ص١٦) هدية مجلة الأزهر – شعبان ١٤٣٥هـ.

أيضًا أن الحداثة في الفكر العربي المعاصر لم ترتفع بعد إلى هذا المستوى، **فهي تستوحي أطروحاتها، وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوربية التي تتخذها أصولا لها**»[1].

"ولا ينفع أن يقال: إن إبداع هؤلاء القراء يتجلى في كونهم قاموا بتطبيق منهجيات ونظريات لم تطبق على القرآن من قبل؛ لأننا نقول: إن هذا التطبيق لا يعدو كونه إسقاطا آليا، والإسقاط الآلي لا إبداع معه؛ بل إن هذا التقليد جعل قراءتهم ترجع إلى زمن ما قبل الحداثة، وهو زمن الوقوع تحت الوصاية التي ثارت عليها بالذات الحداثة؛ وهكذا فقد رضي هؤلاء أن يضعوا أنفسهم، اختيارًا، تحت الوصاية الثقافية لصانعي الحداثة الغربية، فكانت قراءاتهم بموجب روح الحداثة نفسها، عبارة عن قراءات القاصرين، لا قراءات الراشدين"[2].

ثالثًا/ تأثرهم بالمستشرقين:

تطفح كتابات الحداثيين بالتأثر بالمستشرقين، في دراساتهم القرآنية، لا سيما ما يتعلق بالشبهات والدعاوى، حتى لكأنهم شارحو كلام المستشرقين ومقرروه دون مبالغة[3]؛ ولذا ترى فيها الثناء والاعتراف بالفضل والسبق لهم.

قال محمد أركون: «تقدم الدراسات القرآنية قد تم بفضل التبحر الأكاديمي الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر»[4]. وقال: «كنت قد ذكرت آنفًا لائحة بأسماء الباحثين الرواد الذين ساهموا في الدراسات

---

(١) ينظر: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، د/ محمد عابد الجابري (ص١٥، ١٦).

(٢) ينظر: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية، طه عبد الرحمن (ص١٩٢، ١٩٣) المركز الثقافي العربي، ط١ - ٢٠٠٦م.

(٣) كتأثرهم بالمستشرق بلاشير في دعوى انقطاع الصلة بين المرحلتين الشفاهية والكتابية في تدوين القرآن، وتأثرهم بالمستشرق الفرنسي "جارودي" في دعوى تاريخية القرآن الكريم، وهلمَّ جرا.

(٤) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون - ترجمة وتعليق: هاشم صالح (ص٢٩، ٧٠) دار الساقي، ط١ - ١٩٩٩م. ود/ محمد أركون جزائري، ولد سنة ١٩٢٨م، وتخرج في كلية الفلسفة بالجزائر وحصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون بباريس، وصدر له الكثير من الكاب باللغة العربية، واللغة الفرنسية، ومن كتبه: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، وتاريخية الفكر العربي الإسلامي، وله قراءات لبعض سورة القرآن كسورة الكهف، وسورة التوبة.

القرآنية بشكل علمي، وأدوا إلى تقدمها أو تقدم معرفتنا العلمية بالقرآن، وربما كان القارئ قد لاحظ أني لم أذكر إلا أسماء مستشرقين»[1].

والنظر الصحيح يقتضي ألَّا نطمئن إلى أحكام المستشرقين حتى يقوم الدليل القاطع على حصول أسباب هذا الاطمئنان؛ وليس ذاك لأن المستشرق ما يفتأ يُلبِّس على الغير، ويشكك فيما عنده وفيما ورثه كما وقع من بعضهم؛ وإنما لأن المعرفة التي يحملها ليست من صنف المعرفة التي تولدت بها مضامين التراث الإسلامي العربي، وتكونت بها مقاصده، فهذه معرفة تصل العقل بالغيب، وتصل العلم بالعمل، وتلك معرفة تقطع العقل عن الغيب وتفصل ما بين العلم والعمل، فلا تناسب هذا التراث، ولا تفيد في تقويم أطواره ولا تصحيح مساره[2].

رابعًا/ إهدار الفروق الكبيرة الحاسمة بين الإسلام وغيره، وبين القرآن والتوراة والإنجيل:

ينطلق الحداثيون كثيرًا في الحكم على القرآن الكريم بما وقع في الكتب السابقة التي دخلها التحريف كالتوراة والإنجيل، وهو قياس مع الفارق الكبير، والبون الشاسع.

ومن ثمَّ فتراهم يقدحون في حفظ القرآن من التحريف، والزيادة والنقصان بدعوى أن ذلك شائع أيضا عند كثير من اليهود والنصارى تجاه التوراة والإنجيل[3].

ومما تكرر في كلامهم قياس القرآن الكريم على عيسى عليه السلام، وادعاء أن القول ببشرية عيسى عليه السلام يلزم منه القول ببشرية القرآن الكريم؛ إذ كل منهما موصوف بأنه كلام الله[4]، وليس بخافٍ أنه قياس مع الفارق الكبير فإن عيسى كلمة الله بمعنى أنه خلق بكلمة كن لا أنه الكلمة نفسها، كما هو الحال في حق

---

(١) المرجع السابق (ص٣٩، ٤٠).

(٢) ينظر: تجديد المنهج في تقويم التراث (ص١٠) المركز الثقافي العربي – ط٢.

(٣) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد الرحمن الشرفي (ص٥٢) دار الطليعة – بيروت، ط٢ - ٢٠٠٨م، ومن ذلك محاولة د/ حسن حنفي تطبيق نظرية سبينوزا في رسالته في "اللاهوت والسياسة".

(٤) ينظر: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون (ص٢٣، ٢٤) دار الطليعة – بيروت، ط٢ - ٢٠٠٥م؛ ونقد الخطاب الديني (ص٢٠٤، ٢٠٥) سينا للنشر – ط٢.

آدم عليه السلام قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩].

وتطاول بعضهم فقال: «أفكر في اختزال القرآن إلى مجرد المصادر التوراتية والعبرانية»[1]. ولا أدري ماذا يقول في الآيات التي فيها توبيخ اليهود على تحريفهم لكتابهم، وارتكابهم أفظع المحرمات وأشنعها، وبيان ضلالهم؟!

خامسًا/ اتباع منهج القراءات التفاضلية "اتباع الشاذ والغريب":

تظهر في كتابات الحداثيين العرب القراءات التفاضلية لا التكاملية، والتي تتلقف كل شاذ وغريب وهذا واضح فيما يزعمونه من دعاوى، وشبهات، وإن كانت آراؤهم أشد غرابة، وأكثر شذوذًا مما يستندون إليه[2].

هذه هي أهم المنطلقات التي صدر عنها الحداثيون العرب، وبها تأثروا، وهي مؤذنة بأن الأثر المترتب عليها من مواقف وقراءات فيه ما فيه من الخلل والاعوجاج، وسيظهر ذلك بجلاء في موقفهم من خصائص القرآن الكريم بعد التعرف عليها.

أهم خصائص القرآن الكريم:

لِلقرآنِ الكريمِ خصائصُ كثيرةٌ؛ منها ما يوافقه فيها الكتب السماوية الأخرى كالتوراة، والإنجيل- وهي الخصائص التي تتميز بها الكتب المنزلة من عند الله رب العالمين على كل كلام أو كتاب سواها - ومنها ما يختص به القرآن الكريم فلا يشترك معه فيها كتاب آخر.

ودونك أهم تلك الخصائص بصفة عامة:

---

(١) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.

(٢) من ذلك ترويجهم للقول بخلق القرآن كما هو مذهب المعتزلة، ومذهب الصرفة في قضية إعجاز القرآن وهو مذهب بعض المعتزلة، وغير ذلك مما ستراه في غضون البحث إن شاء الله.

أولًا/ القرآن الكريم إلهي المصدر والنِّسبة:

يعتقد المسلمون أن القرآن الكريم مصدره ومرده إلى الله رب العالمين وحده فهو كلامه الذي أنزله على رسوله محمد ﷺ، وقد تضافرت الأدلة على تقرير ذلك وتوكيده فمن ذلك: قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [الإنسان: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ [النمل: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝٥ قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: ٥، ٦]، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ [التوبة: ٦].

وإذا أضيف القرآن إلى أحد الرسولين جبريل أو محمد عليهما السلام فبالنظر إلى أنهما مرسلان به لا منشئان له، ولعل هذا هو السر في التعبير بكلمة "رسول" في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ في سورتي الحاقة: آية (٤٠)، والتكوير: آية (١٩)؛ حيث قصد بآية سورة الحاقة الرسول محمد ﷺ، وفي آية سورة التكوير الرسول الملكي جبريل عليه السلام كما يدل عليه سياق الآيتين، ولم يقل: إنه لقول ملك أو إنه لقول نبي؛ إذ هو في حقيقة الأمر قول من أرسلهما، وليس لهما منه إلا شرف البلاغ.

ومن ردد كلام غيره لم يقطع بذلك صلة الكلام بمن تكلم به ابتداء كما لا يخفى على ذي لب.

ثانيًا/ القرآن الكريم وحي من الله إلى الرسول محمد ﷺ بلفظه ومعناه:

أوحى الله بالقرآن الكريم إلى النبي محمد ﷺ بواسطة الروح الأمين وهو جبريل عليه السلام، ولم يكن قبل ذلك الوحي ذا علم بشيء من ذلك الموحَى به، ولا آملًا في مجيئه إليه. وقد جاء في بيان ذلك آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾ [يوسف: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓاْ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ [القصص: ٨٦]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩٧].

وهذا الوحي بالقرآن لم يكن بالمعنى فحسب[1]**، وإنما كان وحيا باللفظ والمعنى؛ ولذا** فقد كان الرسول محمد ﷺ حريصًا على ترديد ما يلقيه عليه جبريل عليه السلام من القرآن خشية أن يتفلت منه شيء فأنزل الله قوله: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ۝١٦ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٦ – ١٩]، وقال – جل ذكره – معلمًا إياه: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۗ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]، وربما رغب الرسول ﷺ في مزيد من الوحي، وقال لجبريل: «ما يمنعك أن تزورنا أكثر مما تزورنا»، فأنزل الله قوله: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ۖ لَهُۥ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ ۚ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤][2].

وقد أعلمه الله جلَّ ذكره أنه متبع لما يوحى إليه مستسلم له ليس إليه أمر تبديله أو تقديم نزوله، أو تأخيره فقال تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ ۙ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس: ١٥]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِـَٔايَةٍ قَالُوا۟ لَوْلَا ٱجْتَبَيْتَهَا ۚ قُلْ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ مِن رَّبِّى ۚ هَٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٣]، وذلك أنه ربما تأخر الوحي عنه، فكان الكفار يقولون هلَّا اجتبيتها، أي: هلا اخترتها واختلقتها من قبلك ومن عند نفسك؛ إذ كلامك كله كذلك وهذا على ما كانت قريش تزعمه من أنه من عنده، أو أن المراد هلا تلقيتها من الله وتخيرتها عليه، إذ تزعم أنك نبي وأن منزلتك عنده منزلة الرسالة، فأمره الله ﷻ أن يجيب بالتسليم لله تعالى وأن الأمر في الوحي إليه ينزله متى شاء لا معقب لحكمه في ذلك[3].

---

(١) كما هو الحال في الحديث القدسي عند كثير من العلماء إذ يقولون: «إنه موحى بمعناه من الله، واللفظ من عند النبي ﷺ»، والذي يقولون: لفظه ومعناه من الله يفرِّقون بين القرآن، والحديث القدسي بفروق أخرى، ومن أشهرها أن القرآن معجز، ومتحدى به، ومتعبد بتلاوته بخلاف الحديث القدسي، وأيضًا فالحديث النبوي وحي لكن لفظه من النبي ﷺ قطعًا.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: التفسير – باب: قوله تعالى: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ۖ لَهُۥ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ ۚ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤] (٦/ ٩٤/ ح٤٧٣١) دار طوق النجاة، ط١ – ١٤٢٢هـ.

(٣) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي (٢/ ٤٩٢) دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ – ١٤٢٢هـ.

والحكم بأن القرآن الكريم لفظه ومعناه من الله عام ليس في القرآن من فاتحته إلى خاتمته ما يخرج عن هذا الحكم. **قال ابن حزم في كتابه "مراتب الإجماع"** تحت عنوان: بَاب من الإجماع فِي الاعتقادات يكفر من خَالفه بإجماع: «وأن القرآن المتلو الذي في المصاحف بأيدي الناس في شرق الأرض وغربها من أول ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ إلى آخر: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ هو كلام الله ﷻ ووحيه أنزله على نبيه محمد ﷺ مختارًا له من بين الناس»[1].

ثالثًا/ قدسية القرآن الكريم ذاتية لا مُضفاة عليه:

القرآن الكريم قدسيته مستمدة من مصدره، وليست مضفاة عليه من قبل أحد، أو متأخرة عن نزوله، أو مستفادة من الواقع، وهذا أمر لا ينبغي أن يخالف فيه من يعتقد أن القرآن وحي من الله رب العالمين؛ ولذا فقد وصف الله القرآن بأوصاف تدل على مكانته، وقدسيته، وحرمته فوصفه بالعزة، والمجد، والكرم، والحكمة، والعظمة، وغير ذلك، وهو حقيق بأن يُعظَّم ويقدَّس، وقد بين الله أنه ذو حرمة وقدسية عند أهل السماء فليكن كذلك بين أهل الأرض قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ۝٧٩ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الواقعة: ٧٧ – ٨٠]، وهذا فيه أن المنزل من رب العالمين هو القرآن الكريم وأنه الذي في الكتاب المكنون لا غيره.

---

(١) ينظر: مراتب الإجماع، ابن حزم الأندلسي (ص١٧٣) دار الكتب العلمية – بيروت. ولا يَرِد على كلام ابن حزم أن بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة مثلا تعتقد أن القرآن مخلوق؛ لأنهم يقولون: إنه فعل الله وهذا يعني أن إنشاءه من الله لا من غيره من نبي، أو ملك، وقالوا بخلقه أولا في اللوح المحفوظ، وأنه مرتبط بمصدره المتعالي وهو الله تعالى، وهذا – وإن كان فيه نظرٌ محل دراسته علم الكلام – لكنه يختلف عن نظرة الحداثيين وأشباههم ممن يزعمون أن القرآن منتج ثقافي، وأنه بنزوله إلى الأرض صار بشريًا، منقطع الصلة عن السماء، وأنه تاريخي متأثر بالواقع الذي نزل بسببه، ويستندون أحيانًا إلى مذهب المعتزلة وشتان ما بين الاتجاهين في المنطلق، والمنطق، والنتيجة، ففي حين أراد الفكر الكلامي بنظرية (خلق القرآن) تنزيه الله عن النقائص ومشابهة المخلوقات ، يريد الفكر الحداثي الابتعاد بالقرآن عن أن يكون ذا صلة بالله تعالى، وإنكار إنزاله من عند الله، وأن يكون للقرآن وجود سابق في علم الله، ومكتوب في اللوح المحفوظ، وأن يكون ذا دلالة ومعنى ثابت حق لتبقى لهم دعوى تاريخية تَشَكُّل النص القرآني، وقد اعترف بعض الحداثيين بأنه لا يتم لهم ما يريدون الوصول إليه من خلال مذهب المعتزلة فضلًا عن غيرهم. ينظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال (ص٢٥٧ – ٢٧٢).

ومن قدسية القرآن أن يعلم أن تلاوة القرآن ليست كغيرها من تلاوات؛ **"فإن التالي للكلام بمنزلة المكالم لذي الكلام وهذا غاية التشريف من فضل الكريم العلام"**[1].

ومن قدسيته أيضًا أن لا يعتدى عليه بتحريف، وأن لا يتكلم في تفسيره أو تأويله بدون حجة، وأن لا تُردَّ أحكامه، أو يدعى فيه قصور، أو خلل، أو تناقض، أو كذب؛ لأن الطاعن فيه طاعن في منزِّله. قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥].

رابعًا/ القرآن الكريم محفوظ كله بحفظ الله له من التبديل أو الزيادة أو النقصان:

من الخصائص التي تميز بها القرآن الكريم عن غيره من الكتب المنزلة الأخرى كالتوراة والإنجيل تكفل الله بحفظه له دون أن يكل ذلك إلى المخلوقين وهذا ما قرره الحق سبحانه وتعالى في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، والمعنى: ﴿لَحَافِظُونَ﴾ له من أن يبدل أو يغير، كما جرى في سائر الكتب المنزلة[2].

قال الإمام الرازي: «اختلفوا في أنه تعالى كيف يحفظ القرآن؛ قال بعضهم: حفظه بأن جعله معجزًا مباينًا لكلام البشر فعجز الخلق عن الزيادة فيه والنقصان عنه؛ لأنهم لو زادوا فيه أو نقصوا عنه لتغيَّر نظم القرآن فيظهر لكل العقلاء أن هذا ليس من القرآن فصار كونه معجزًا، كإحاطة السور بالمدينة؛ لأنه يحصنها ويحفظها، وقال آخرون: إنه تعالى صانه وحفظه من أن يقدر أحد من الخلق على معارضته، وقال آخرون: أعجز الخلق عن إبطاله وإفساده بأن قيض جماعة يحفظونه ويدرسونه ويشهرونه فيما بين الخلق إلى آخر بقاء التكليف، وقال آخرون: المراد بالحفظ هو أن أحدًا لو حاول تغييره بحرف أو نقطة لقال له أهل الدنيا: هذا

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي – ت محمد أبو الفضل إبراهيم (١/ ٤٥٩) ط١ – ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

(٢) وثَم قول بأن الضمير في: "له" يعود على الرسول ﷺ أي: لمحمد لحافظون واستندوا إلى أنه لما ذكر الله الإنزال والمُنَزِّل دل ذلك على المنَزَّل عليه فحسنت الكناية عنه، لكونه أمرًا معلومًا، لكن القول الأول وهو أنه عائد على الذكر الذي هو القرآن قول الأكثرين وهو أرجح القولين وأحسنهما مشابهة لظاهر التنزيل، والأصل عود الضمير على المذكور لا على غيره. ينظر: مفاتيح الغيب (١٩/ ١٢٣) دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٣ – ١٤٢٠هـ.

كذب وتغيير لكلام الله تعالى، حتى إن الشيخ المهيب لو اتفق له لحن أو هفوة في حرف من كتاب الله تعالى لقال له كل الصبيان: أخطأت أيها الشيخ وصوابه كذا وكذا، فهذا هو المراد من قوله: وإنا له لحافظون»[(١)].

ومن أعظم أسباب حفظ القرآن كونه الرسالة الخاتمة الخالدة الباقية التامة التي تصلح لكل زمان ومكان والله على كل شيء قدير. وذلك أن "ترك حفظ الكتاب الخاتم للبشر، الذين يجوز عليهم الإهمال، والتحريف، والنسيان معناه طروء وحدوث التحريف والضياع لهذا الكتاب، حيث لا وحي سيأتي، ولا رسول سيبعث، ولا كتاب سينزل ... الأمر الذي لو حدث – افتراضًا – سيضل الناس، ولا رعاية لهم، ولا حجة عليهم"[(٢)].

ولهذا لما هذا الأمر- ختم الرسالات – غير متحقق للكتب السابقة كالتوراة والإنجيل، جعل الله حفظهما موكولًا إلى الخلق، ولم يَعِد بحفظهما من التغيير.

قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَۚ فَلَا تَخۡشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخۡشَوۡنِ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗاۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] وقد سئل القاضي إسماعيل بن إسحاق الجهضمي (ت٢٨٢هـ): «لمَ جاز التبديل على أهل التوراة، ولم يجز على أهل القرآن؟»، فقال: «قال الله تعالى، في أهل التوراة: ﴿بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾، فوكل الحفظ إليهم. وقال في القرآن: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] فلم يجز التبديل عليهم»[(٣)].

ومن الأدلة على حفظ الله للقرآن الكريم أيضًا قوله تعالى: ﴿بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ۝٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ﴾ [البروج: ٢١، ٢٢]؛ إذ في قوله: ﴿مَّحۡفُوظِۭ﴾ قراءتان؛ الأولى بالخفض، وهي قراءة جمهور القراء على أنه صفة "لوح"، وحفظ اللوح الذي فيه القرآن كناية عن حفظ القرآن، والقراءة الأخرى بالرفع – وهي قراءة

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (١٩/ ١٢٣).

(٢) ينظر: حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين (ص٣٠١) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

(٣) ينظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض (٤/ ٢٨٣) مطبعة فضالة المحمدية – المغرب؛ وغاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري (١/ ١٦٢) مكتبة ابن تيمية.

نافع المدني – على أنه صفة للقرآن، وحفظ القرآن يستلزم أن اللوح المودع هو فيه محفوظ أيضًا، فلا جرم حصل من القراءتين ثبوت الحفظ للقرآن وللوح(1).

ومما يدل على ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكۡرِ لَمَّا جَآءَهُمۡۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ ۝٤١ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ﴾ [فصلت: ٤١ – ٤٢].

خامسًا/ القرآن الكريم إعجازه ذاتي، وعام في سوره:

جمع القرآن الكريم بين كونه المنهج الذي جاء به الرسول محمد ﷺ من عند ربه، والمعجزة التي تدل على صدقه فالمنهج هو المعجزة، والمعجزة هي المنهج.

ومجالات الإعجاز في القرآن كثيرة ومتنوعة، وهي ذاتية فيه، ولا يصح دعوى أن الإعجاز كان بشيء خارج عنه، وهو صرف الله الناس عن معارضته، وسلبه قدرتهم على ذلك، وأنه لولا ذلك لقدروا على معارضته، والإتيان بمثله؛ لأن الله تعالى قال: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾ [الإسراء: ٨٨]، فأشار في ذلك إلى أمر طريقه التكلف والاجتهاد، وسبيله التأهب والاحتشاد، وهذا دال على عجزهم مع بقاء قدرتهم، ولو زالت القدرة لم يبق فائدة لاجتماعهم، لتنزيله منزلة اجتماع الموتى، وليس عجز الموتى بكبير يحتفل بذكره هذا مع أن الإجماع منعقد على إضافة الإعجاز إلى القرآن فكيف يكون معجزًا غيره وليس فيه صفة إعجاز بل المعجز هو الله تعالى حيث سلبهم قدرتهم عن الإتيان بمثله(2).

وقال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَٰتٞ مِّن رَّبِّهِۦۖ قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٞ مُّبِينٌ ۝٥٠ أَوَ لَمۡ يَكۡفِهِمۡ أَنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحۡمَةٗ وَذِكۡرَىٰ لِقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥٠، ٥١]، فأخبر سبحانه أن الكتاب آية من آياته وأنه كاف في الدلالة قائم مقام معجزات

---

(١) ينظر: النشر في القراءات العشر – ت الشيخ علي محمد الضباع (٢/ ٣٩٩) المطبعة التجارية الكبرى؛ والتحرير والتنوير (٣٠/ ٢٥٤ – ٢٥٥) الدار التونسية ١٩٨٤م.

(٢) ينظر: بيان إعجاز القرآن للإمام الخطابي ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (ص٢٣) دار المعارف – مصر، ط٣ – ١٩٧٦م؛ والبرهان في علوم القرآن (٢/ ٩٤).

غيره وآيات سواه من الأنبياء، ولو كانت المعارضة ممكنة وإنما منع منها الصرفة لم يكن الكلام معجزًا وإنما يكون المنع معجزًا فلا يتضمن الكلام فضلًا على غيره في نفسه[1].

هذا.. وليُعلَم أن إعجاز القرآن بنظمه البديع، وبلاغته العالية، وفصاحته الفائقة، وأسلوبه العجيب – وهو الوجه الذي وقع به التحدي للعرب إبان نزول القرآن – ضارب بجذوره في آيات القرآن وسوره، غير منفك عنه، لا فرق في ذلك بين آيات الأحكام وغيرها، وسوره القصيرة والطويلة.

وقد سئل بعض العلماء عن موضع الإعجاز من القرآن فقال: «هذه مسألة فيها حيف على المفتي وذلك أنه شبيه بقولك ما موضع الإنسان من الإنسان فليس للإنسان موضع من الإنسان بل متى أشرت إلى جملته فقد حققته ودللت على ذاته كذلك القرآن لشرفه لا يشار إلى شيء منه إلا وكان ذلك المعنى آية في نفسه ومعجزة لمحاوله وهدى لقائله»[2].

سادسًا/ القرآن الكريم رسالة عالمية ودائمة وهو تشريع الزمن كله:

من خصائص القرآن التي لم تتحقق لغيره من الكتب السماوية أنه رسالة عالمية دائمة، خاتمة، ومن خصائص نبينا ﷺ: «**وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً**»[3]، وقد قال الله جلَّ ذكره: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]؛ ولذا فقد جاء القرآن الكريم بتعاليم، وتشريعات تصلح للزمن كله، والعالم أجمع، لا لزمان محدود، أو جيل مخصوص؛ ولهذا كان القرآن خاتم الكتب السماوية، وله عليها الهيمنة قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ

---

(١) ينظر: إعجاز القرآن، القاضي أبي بكر الباقلاني – ت السيد أحمد صقر (ص٣٠) دار المعارف – القاهرة؛ والبرهان في علوم القرآن (٢/ ٩١).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (٢/ ١٠٠).

(٣) جزء من حديث: «**أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي ..**» أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: التيمم (١/ ٧٤/ ح٣٣٥)؛ ومسلم في صحيحه (مع تبويب نووي) – كتاب: المساجد – باب: جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا (١/ ٣٧٠/ ح٥٢١) دار إحياء التراث العربي – بيروت.

إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨].

والقرآن الكريم حين نزل بعضه مرتبطًا ببعض الوقائع والأحداث، لا لأنها علة له، ولكن ليظهر بذلك أثره في الواقع الذي نزل فيه، وإلا فإن الآيات القرآنية لا تخص بأسبابها، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب على الصحيح، وهو مذهب جمهور العلماء؛ لأن اللفظ العام شامل للسبب وغيره مما يندرج تحت اللفظ العام، وخصوص السبب لا يستلزم إخراج غير السبب من متناول اللفظ، فلا يصلح صارفًا عن استعمال العام في معناه الموضوع له، وهو أفراده التي منها صورة السبب وغيره[١].

ومن ذهب من أهل العلم إلى أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ لم يقصد بذلك قصر الآية على صورة سببها، وإنما يرى دخول ما يوافقها في حكم الآية لكن لا من لفظ الآية، وإنما بالقياس عليها[٢]، ولم يدَّعِ واحد منهم أن القرآن تاريخي خاص بزمان مخصوص؛ إذ القول بذلك يلزم منه تعطيل العمل بأحكام القرآن، وكونه مرجعا للناس في أمور دينهم، وفيه نقض لما تقدم من عالمية القرآن، وصلاحيته لكل الناس الذين كثر نداؤهم في القرآن الكريم.

إن القرآن الكريم نزل "ليكون بقيمه وأحكامه الثابتة على مرِّ الزمن مقياسًا معياريًا للواقع الإنساني، يصلحه كلما انحرف، ويعدِّله كلما مال إلى الباطل"[٣].

---

(١) ينظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني (١/ ١٢٧/ ١٣٤) مطبعة عيسى الحلبي – ط٣. ولا يخفى أن هذا محله إذا لم تقم قرينة على تخصيص لفظ الآية العام بسبب نزوله أما إذا قامت تلك القرينة فإن الحكم يكون مقصورًا على سببه لا محالة بإجماع العلماء.

(٢) ينظر: المدخل لدراسة القرآن الكريم، الشيخ د/ محمد أبو شهبة (ص١٥٦) مكتبة السنة – القاهرة، ط٢ - ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

(٣) ينظر: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير (ص٢٩١) دار اليمان، ط١ - ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

سابعًا/ القرآن الكريم واضح وميسر، وذو ألفاظ ومعانٍ مقصودة:

حينما نقول: إن القرآن الكريم ذو قدسية وعظمة لا يعني ذلك إقصاء الناس عنه، أو ادعاء تعذر فهمه، أو أنه نص مغلق كما يُزعم بل إنه مع قدسيته واضح وبين، وميسر قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢ – ١٩٥]، وقال تعالى: ﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾ [يوسف: ١]، ولذا أمر الله بتدبره، وتفهم معانيه، ولو كان عسيرا غامضا ما حسن تكليف عموم الناس بتدبره، وتعقل معانيه قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩].

والذي ينبغي مراعاته إبقاء الواضح على وضوحه، لا أن يدعى أن اللفظ غير مراد، والمعنى غير مقصود، وأن لكلِّ قارئ ذاتيته في القراءة، وأن المعاني القرآنية نسبية غير ثابته، حتى يتسنى الوصول إلى رمزية، وإيحاءات لا برهان عليها، ولا دليل.

صحيح أن الناس متفاوتون في تفهم معاني القرآن الكريم، وصحيح أيضًا أن دلالات الألفاظ متفاوتة[١]، لكنَّها لا تعني أن معاني القرآن نسبية يفهم منه الشخص المعنى ويفهم غيره نقيضه كلٌّ كما يشتهي؛ إذ لو كان الأمر كذلك فما معنى قول الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] ؟ وقد قيل فيها: إنها تحدٍّ من الله تعالى لهؤلاء بمعاني القرآن، كما تحداهم بألفاظه[٢].

إن القرآن معجز في معناه، كما أنه معجزٌ في لفظه، فلا يليق أن يفهم على معنى غير لائق بمكانه، وجلاله. **قال ابن القيم**: «للقرآن عرف خاص ومعان معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه، فإن نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ بل أعظم فكما أن ألفاظه

---

(١) هناك اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحدًا وهو النص، وما يحتمل معنيين أحدهما أرجح من الآخر وهو الظاهر، وهناك المحكم والمتشابه، والمشترك اللفظي وغير ذلك مما هو معروف لدى أهل العلم.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (٥/ ١٣٧).

ملوك الألفاظ وأجلها وأفصحها ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العالمين فكذلك معانيه أجل المعاني وأعظمها وأفخمها فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي لا تليق به بل غيرها أعظم منها وأجل وأفخم»[1]. **هذه أهم خصائص القرآن الكريم التي غابت عن الحداثيين العرب فماذا عن موقفهم فيها؟**

موقف الحداثيين العرب من خصائص القرآن الكريم:

أولًا/ موقفهم من القرآن الكريم من حيث كونه مصدرًا إلهيًّا ووحيًا له قدسيته يتعامل الحداثيون العرب مع القرآن الكريم على أنه نص لا يختلف عن نصوص البشر، لا على أنه أعلى منها أو مغاير لها وهذا راجع إلى موقفهم من حقيقة القرآن الكريم، وارتباطه بالوحي الإلهي، وهم في هذه المسألة قد اضطربت أقوالهم، واختلفت آراؤهم إلا أنها تصب في مصب واحد ينزع إلى الأنسنة، التي تجعل الإنسان مركز الكون، ومصدر المبادئ والأفكار والمفاهيم.

وأقوالهم يمكن ردها إلى ثلاثة اتجاهات:

١- **اتجاه ينكر الوحي من أساسه،** وعليه فالقرآن ليس وحيًا، وهؤلاء ينكرون النبوات، فالكلام معهم يكون بمناقشتهم في ذلك أولًا[2].

٢- **اتجاه لا يصرح بإنكار الوحي لكنه يفسر الوحي** بتفاسير مؤداها، أن القرآن ليس حقيقة خارجة ومنفصلة عن الحيز الإنساني الأرضي، وهؤلاء منهم من يفسر الوحي على أنه حالة نفسية تخييليه، ومنهم من يفسرها بأنها ظاهرة تاريخية أفرزتها الظروف الاقتصادية، والاجتماعية، ومآل أمرهم إلى إنكار الوحي الإلهي، والقول ببشرية القرآن الكريم.

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد، ابن القيم (٣/ ٢٧) دار الكتاب العربي – بيروت.

(٢) من هؤلاء جلال العظم من مواليد سورية وهو شيوعي سوري يحمل درجة الدكتوراه في الفلسفة له كتاب "نقد الفكر الديني" خلاصته أن الإسلام يناقض العلم، وجهر فيه بإلحاده، وقد رد عليه العلماء شبهه المتهافتة منها على سبيل المثال: صراع مع الملاحدة حتى العظم للشيخ عبد الرحمن حبنكة، ومن أقواله: «إن الدين بديل خيالي عن العلم». ينظر: نقد الفكر الديني (ص٢٤) دار الطليعة – ط٢.

فهذا عبد المجيد الشرفي يقول: «فالوحي إذن هو مصدر علم النبي، أي: تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي، وتتعطل الملكات؛ **ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي** بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته»[1].

ويقول الدكتور حسن حنفي: «ويتكيف الوحي حسب خيال الأنبياء وقدراتهم ... يختلف الأنبياء فيما بينهم حسب خيالهم وطبعهم ومعتقداتهم وآرائهم، فالنبي الفرح تُوحى إليه الحقائق بحوادث سعيدة، والنبي الحزين تؤيده آيات حزينة. والنبي ذو الخيال المرهف تُوحى إليه الأشياء بصور ناعمة رقيقة»[2].

وعلى كل فقد فنَّد العلماء شبه منكري الوحي، ومدعي بشرية القرآن، وردوا عليها بما فيه مقنع لمن أراد الهدى[3].

وحسبي أن أقول هنا: لو سلك هؤلاء مسلك الموضوعية والإنصاف، وتأملوا ما جاء في القرآن ما وسعهم إلا الإقرار بأنه فوق طوق البشر كما أقر بذلك المنصفون من المستشرقين، فضلًا عن عموم المسلمين، ولكفاهم إقرار النبي ﷺ بأنه مبلِّغٌ يوحي إليه، وليس الوحي من تلقاء نفسه وهذا إقرار منه وشهادة، والإقرار سيد الأدلة.

ولا يقال: إنه أراد أن يضفي على كلامه القداسة والتعظيم بإضافته إلى الله؛ إذ لو كان الأمر كذلك لأضاف كلامه كله إلى الله، ولم يكن ثمَّ فرق بين قرآن وحديث قدسي، ونبوي، ولو كان حريصًا على ذلك فلِمَ يعاتب نفسه، ويبقي هذا العتاب في الكلام الذي يرجو من ورائه تقديسًا وتعظيمًا لنفسه، أيسجل من تلقاء نفسه عن نفسه: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ ۖ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَـٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٤٢). وعبد المجيد الشرفي: مفكر تونسي ولد سنة ١٩٤٢م وهو أستاذ فخري في جامعة تونس من كتبه: لبنات، والإسلام والحداثة.

(٢) ينظر: مقدمة رسالة في اللاهوت والسياسة، أسبينوزا (ص٤٨) مكتبة الأسرة ٢٠١٦م.

(٣) منها على سبيل المثال: الوحي المحمدي للشيخ رشيد رضا، والنبأ العظيم لـ د/ محمد دراز.

مَفۡعُولٗا﴾ [الأحزاب: ٣٧]؟ وهل أسلوب القرآن وما فيه يمكن أن يختلقه بشر؟ ومن أين له الحديث المفصل عن أمور غيبية، وحسابات دقيقة.. وغير ذلك؟ وصدق الله إذ قال: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ أَن يُفۡتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصۡدِيقَ ٱلَّذِي بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَتَفۡصِيلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا رَيۡبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [يونس: ٣٧]، أي: "وما صحّ وما استقام، وكان محالا أن يكون مثله في علو أمره وإعجازه مفترى"(١)، "وما صحَّ وما استقام أن يكون هذا القرآنُ المشحونُ بفنون الهداياتِ المستوجبةِ للاتّباع مفترى"(٢)، "إن جوده مناف لافترائه، ودلالة ذاته كافية في أنه غير مفترى"(٣).

ومن جهة أخرى أقول: ما لنا لا نرى في القرآن حديثًا عن أمور لا شك أن لها أثرًا كبيرًا على النفس البشرية، كفقد الأولاد كانت أحق بها تمليه النفس على صاحبها، فما وجدنا في القرآن حديثًا عن حزن الرسول ﷺ على فقد بعض أزواجه، وأولاده، ولا وجدناه يتحدث بالقرآن عما هو في أمس الحاجة إلى الحديث عنه من تبرئة أحب الناس إليه – عائشة رضي الله عنها – مما رميت به في حادثة الإفك حتى يمضي شهر كامل، وهو لا يستطيع إلا أن يقول بكل تحفظ واحتراس: «**إني لا أعلم عنها إلا خيرًا**»، ثم إنه بعد أن بذل جهده في التحري والسؤال واستشارة الأصحاب، ومضى شهر بأكمله والكل يقولون: ما علمنا عليها من سوء. لم يزد على أن قال لها آخر الأمر: «**يا عائشة، أما إنه بلغني كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله، وإن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله**»(٤)، "هذا كلامه بوحي ضميره، وهو كما نرى كلام البشر الذي لا يعلم الغيب، وكلام الصديق المتثبت الذي لا يتبع الظن، ولا يقول ما ليس له به علم، على أنه لم يغادر مكانه بعد أن قال هذه الكلمات حتى نزل صدر سورة النور معلنًا براءتها، ومصدرًا الحكم المبرم بشرفها وطهارتها ... فماذا كان يمنعه – لو أن أمر القرآن إليه – أن يتقول هذه الكلمة الحاسمة من قبلُ ليحمي بها عرضه ويذب بها

---

(١) ينظر: الكشاف، الزمخشري (٢/ ٣٤٧) دار الكتاب العربي – بيروت، ط٣ – ١٤٠٧هـ.

(٢) ينظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود (٤/ ١٤٥) دار إحياء التراث العربي – بيروت.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (١١/ ١٦٨).

(٤) الحديث بطوله أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الشهادات – باب: تعديل النساء بعضهن بعضًا (٣/ ١٧٣/ ح٢٦٦١)؛ ومسلم في صحيحه – كتاب: التوبة – باب: في حديث الإفك وقبول توبة القاذف (ح٢٧٧٠).

عن عرينه وينسبها إلى الوحي السماوي لتنقطع ألسنة المتخرصين؟ ولكنه ما كان ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله"[1].

٣- **اتجاه يقر بأن القرآن إلهي المصدر لكنه بنزوله إلى الأرض صار بشريًّا**؛ لأنه – كما يزعمون – انتقل من التنزيل إلى التأويل.

يقول د/ نصر حامد أبو زيد (وهو يتحدث عن القرآن الكريم): «هو إلهي من حيث الأصل والمنبع (المرسِل)، لكنه بشري من حيث الرسالة، ومن حيث الشفرة، ومن حيث المتلقي الأول (الرسول)، والمستهدفين بالرسالة (العرب والإنسانية من ورائهم)، لكن الخطاب الديني يقف عند "المرسِل" فقط، ويهدر جوانب الرسالة الأخرى. يدافع الخطاب الديني فيما يتصور عن الله في حين أن الله سبحانه هو الذي يدافع عن الذين آمنوا. والوقوف عند الأصل: الإرسال في دلالة النصوص الدينية يحول الرسالة كلها عن طبيعتها الأصلية فبدلًا من أن تكون تنزلًا من الله للإنسان، تتحول إلى صعود ومعراج من الإنسان لله وهو تحويل يتم على أساس التضحية بالإنسان هدف الوحي وغايته»[2].

ولا شك أن الجمع بين ألوهية النص من حيث مصدره، وبين بشريته من حيث محتواه تناقض عجيب، ولا غرو فقد وصف بعض الحداثيين هذا الجمع المزعوم – وهو يناقشه – بأنه كلام هو في منتهى التلفيق[3].

وهل يقول أحد: إذا تكلم رجل بكلام، ونقله عنه غيره انقطعت الصلة بين الكلام وقائله؟! ولا يسلم له بحال ما تعلل به حين قال: «إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم ... وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي –

---

(١) ينظر: النبأ العظيم، د/ محمد دراز (ص٥٣) دار القلم للنشر والتوزيع ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

(٢) ينظر: مقال د/ نصر أبو زيد عن المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية يرد فيه على المهندس محمد شحرور (ص٥٩) مجلة الهلال – مارس ١٩٩٢م.

(٣) ينظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، د/ نصر أبو زيد (ص٢٤) المركز الثقافي العربي؛ ونقد النص، علي حرب (ص٢٠٩، ٢١٠) المركز الثقافي العربي، ط٤ – ٢٠٠٥م؛ والتراث والتجديد مناقشات وردود – في بيان تناقض، د/ حسن حنفي (ص٤٤).

مقصد الوحي وغايته - وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية، وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه ويناجي ذاته، وتنتفي عن النصوص الدينية صفات "الرسالة"، و"الهداية"، "والنور"[1].

ويقال له: من أين لك أن القول بإلهية النصوص – وحديثنا وحديثه عن القرآن الكريم - يجعل البشر عاجزين بمناهجهم عن فهمها، وتصبح مستغلقة على الفهم أليس الذي قرر أن القرآن وحي إلهي هو الذي يسر فهمه، وأمر بتدبره؟! والواقع - الذي يدندن حوله كثيرًا حتى جعله يقول: «فالواقع أولًا، والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا"[2] - خير شاهد على ذلك فقد فهم الإنسان العادي كثيرًا من القرآن الذي يتلوه مع اعتقاده في قدسيته، وليس في القرآن آية إلا وتناولها المفسرون بالبيان مع اعتقادهم لإلهية النص القرآني، وهل معنى أن القرآن إلهي المصدر حجز الناس عن التعامل معه، وهل معنى أنه نص له قدسيته استغلاق فهمه؟! كلا إنما معناه أنه ليس محلًا للنقد أو الاعتراض الذي – إن صدر - فلا يكون إلا من أصحاب العقول القاصرة، والأفهام حائرة، والقلوب السقيمة.

وكم من عائب قولًا صحيحًا ... وآفته من الفهم السقيم

ثانيًا/ موقفهم من لفظ القرآن ومعناه:

جنح بعض الحداثيين العرب إلى أن القرآن الموحى به هو المعنى دون اللفظ، وعليه فاللفظ من عند النبي ﷺ. **قال عبد المجيد الشرفي**: «الفهم الذي استقر في الأدبيات الإسلامية، ولا يتصور المسلم في العادة خلافه، يقوم على أن المنزل على الرسول هو اللفظ والمعنى معًا. إلا أن أحد الأقوال التي أوردها السيوطي في الإتقان يذهب إلى أن "جبريل إنما نزل بالمعاني خاصة، وأنه صلعم علم تلك المعاني، وعبر عنها بلغة

---

(١) ينظر: نقد الخطاب الديني (ص١٢٦، ٢٠٦). وقريب من هذا.. حرص أركون على التعبير عن القرآن بالحادث القرآني، وعدم رغبته في تسميته بالقرآن باعتبار أنها كلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي على حد تعبيره. ويعلق هاشم صالح (شارح كلامه والمترجم له): «كلمة قرآن مشحونة لاهوتيا إلى درجة أنه يصعب استخدامها قبل تفكيكها، فهي تفرض نفسها على الباحث المسلم بكل هيبة التقديس التاريخية وتسحقه تحت وطأتها ... ولذا فلكي نستطيع أن نفهم القرآن فإنه ينبغي مسبقًا التحرر من الهيبة اللاهوتية الهائلة». ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (ص٢٩).

(٢) ينظر: نقد الخطاب الديني (ص١٣٠).

العرب"، ولم ير في هذا القول كفرًا، أو مروقًا من الدين وهو في الحقيقة أقرب المواقف من المعقولية الحديثة"[1].

وأقول: إن العمدة عنده في حقيقة الأمر المعقولية الحديثة المادية، لا كتب التراث، لكن حينما يوجد فيها قول شاذ يدعم رأيهم، ويقوي فكرتهم فإنه يتكئون عليه، والواقع أن هذا القول قول شاذ مخالف لما أجمع عليه المسلمون، وقد سبق نقل كلام ابن حزم في ذلك عند الحديث عن خصائص القرآن الخصيصة الثانية، والسيوطي حين نقل هذا القول أتبعه بنقل كلام للجويني قسم فيه كلام الله المنزل إلى قسمين ومما قال: «وقسم آخر قال الله لجبريل: اقرأ على النبي ﷺ هذا الكتاب فنزل جبريل بكلمة من الله من غير تغيير كما يكتب الملك كتابًا ويسلمه إلى أمين، ويقول اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفًا. انتهى قلت (أي: السيوطي): القرآن هو القسم الثاني والقسم الأول هو السنة، كما ورد أن جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن. ومن هنا جاز رواية السنة بالمعنى؛ لأن جبريل أداه بالمعنى، ولم تجز القراءة بالمعنى؛ لأن جبريل أداه باللفظ ولم يبح له إيحاءه بالمعنى والسر في ذلك أن المقصود منه التعبد بلفظه والإعجاز به فلا يقدر أحد أن يأتي بلفظ يقوم مقامه. وأن تحت كل حرف منه معاني لا يحاط بها كثرة فلا يقدر أحد أن يأتي بدله بما يشتمل عليه»[2].

وعلى كل حال فإن هذا القول الشاذ تمسك بظاهر قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٣ – ١٩٥]، وما تمسك به لا يشهد له، **قال الأستاذ الدكتور محمد أبو شهبة**: «إن القلب كما ينزل عليه المعنى، ينزل عليه اللفظ، وإنما آثر الحق تبارك وتعالى هذا التعبير للدلالة على أن القرآن ما وعته الأذنان، وعاه القلب اليقظان، وهذا القول وهذا القول خلاف ما تواتر عليه القرآن والسنة، وانعقد عليه إجماع الأئمة: من أن القرآن – لفظه ومعناه – كلام الله، ومن عند الله، ولو جاز الزعم لما كان القرآن معجزًا، ولما كان متعبّدًا بتلاوته. وهذا الزعم لا يقول به إلا جاهل استولت عليه الغفلة، أو زنديق يدسّ في الدين والعلم ما ليس منه، ولا تغتر بوجوده في بعض

(١) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٣٧).

(٢) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (١/ ١٥٩).

الكتب الإسلامية فأغلب الظن: أنه مدسوس على الإسلام والمسلمين. وإنا لنبرأ إلى الله أن يقول هذا عالم مسلم، متثبّت»[1].

وقد جاء في القرآن ما يدل على أن ألفاظ القرآن أوحى بها جبريل إلى النبي ﷺ، وأثبتها في قلبه، وذلك قوله: ﴿لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ﴾ أي: بالقرآن ﴿لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ۝١٦ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ﴾ أي في قلبك ﴿وَقُرۡءَانَهُۥ﴾، أي: وأن تقرأه بعد ذلك بلسانك ﴿فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨]، أي: فإذا قرأه عليه الملك المبلغ عنا فاتبع قراءته، والقرآن اسم للفظ والمعنى جميعا وفي ذلك دليل على أن ألفاظ القرآن بمعانيها جمعت في قلبه بطريق الوحي إليه، والذي يقرأ هو الألفاظ.

وأيضًا فالعقل لا يقضي بامتناع أن يكون في قدرة الملك إثبات الألفاظ في القلب.

وأيضًا فإن الآية التي تمسكوا بها دليل عليهم وحجة في أن اللفظ والمعنى من الله لأن قوله: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾، واللسان هو: اللغة التي هي الألفاظ متعلق بقوله ﴿نَزَلَ﴾ على الوجه الصحيح وتقديم قوله ﴿لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ﴾ للعناية بأمر الإنذار[2].

ثالثًا/ موقفهم من القرآن المكتوب في المصاحف:

يدعي بعض الحداثيين العرب أن القرآن هو ما تلقاه النبي محمد ﷺ شفويًّا، وأمَّا المكتوب في المصاحف، فلا يصح أن يطلق عليه قرآن؛ لأن المكتوب لا يكون مطابقًا للمتلو من كل وجه.

قال محمد أركون وهو يتحدث عن القرآن: «عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية؛ ولكنها دونت كتابة ضمن ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن أو لم يُكشف عنها النقاب. ثم رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين»[3].

وقال عبد المجيد الشرفي: «فلفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته»[1].

---

(١) ينظر: المدخل لدراسة القرآن (١/ ٦٧، ٦٨).

(٢) ينظر: دراسات في علوم القرآن، أ.د/ إبراهيم خليفة (ص١٦٨ – ١٧٠).

(٣) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون (ص٤١).

ولا يخفى بطلان هذا الكلام فإن الله قد سمى القرآن بأنه الكتاب وقد "روعي في تسميته قرآنًا كونه متلوًّا بالألسن، كما روعي في تسميته كتابًا كونه مدونًا بالأقلام، فكلتا التسميتين من تسمية الشيء بالمعنى الواقع عليه"[2].

وتسمية الله للقرآن بالكتاب ومجيء أحدهما في موضع الآخر كقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣]، وقوله تعالى: ﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الحجر: ١]، وقوله تعالى: ﴿طسٓ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل: ١]، وغيرها كثير دليل على أنه لا فرق بينهما من حيث الحقيقة، وإنما كل منهما أفاد معنى وصفيًا فيه، وقد قضى الله بأن يكون القرآن مكتوبا وهذا شامل لكتابته في اللوح المحفوظ، وكتابته بعد ذلك، واتخذ النبي ﷺ كتابا للوحي، ولم تتأخر كتابة القرآن عن زمان النبي ﷺ، والذي صنعه أبو بكر الصديق هو جمع القرآن في مصحف واحد، ثم نسخه إلى عدة نسخ في عهد عثمان ﵁، ولهذين الجمعين أسباب معروفة، وقد كان التعويل في ذلك على المكتوب بين يدي النبي ﷺ، والمحفوظ في صدور الصحابة.

ولو تصورنا أن المصاحف لم تكتب أصلًا، أو اختفت بعد كتابتها فإن القرآن محفوظ بالصدور منقول بالتواتر لم يُزد فيه، ولم ينقص منه، فكيف وقد تحقق فيه الأمر الحفظ في الصدور، والحفظ في السطور.

ودعوى أن القرآن الكريم أطلق لفظ الكتاب، ولمّا يتلق النبي القرآن بأكمله فهذا يدل على أن الكتاب شيء آخر[3] لا يخفى بطلانها، فالقرآن أطلق لفظ "القرآن"، ولما يتلق النبي ﷺ القرآن بأكمله، فهل هو قرآن آخر، ومعلوم أنه يعبر عن الكل بالجزء، أو أنه باعتبار ما سيكون – والله أعلم.

رابعًا/ موقفهم من حفظ الله للقرآن من التحريف والتبديل:

طعن كثير من الحداثيين العرب في حفظ الله للقرآن الكريم من التبديل والتحريف، وشككوا في أمر حفظه، ولهم في ذلك دعاوى متعددة:

---

(١) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٤٩).

(٢) ينظر: النبأ العظيم (ص٤١).

(٣) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٥٣).

زعمهم أن المحفوظ هو القرآن المتلو الشفوي، وقد ذهب أمره بكتابته، والنص المكتوب غير المتلو، وتقدمت الإشارة إلى بطلان ذلك قريبًا.

ويؤكد هذا أن القرآن يشير إلى أنه مع كتابته محفوظ من التبديل والتحريف.

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكۡرِ لَمَّا جَآءَهُمۡۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ ۝٤١ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢]، والذكر: القرآن – بإجماع – وقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ﴾ داخل في صفة الذكر المُكَذَّب به، فلم يتم ذكر المخبر عنه إلا بعد استيفاء وصفه، وهذا كما تقول: تخالف زيدًا وهو العالم الودود الذي من شأنه ومن أمره، فهذه كلها أوصاف[1].

وقد قيل في تفسير الآية: معناها أنه محفوظ من أن ينقص منه فيأتيه الباطل من بين يديه، أو يزاد فيه فيأتيه الباطل من خلفه[2].

وتقدم أن نافعًا المدني قرأ قوله تعالى: ﴿بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ۝٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظٍۭ﴾ [البروج: ٢١، ٢٢] برفع "محفوظ"، وهذا يعني أن القرآن محفوظ مع أنه في لوح، فكتابته لا تغير شيئًا من الوعد بحفظه.

١- **زعمهم أن المحفوظ هو المضمون دون الألفاظ**:

يقول عبد المجيد الشرفي: «الذكر الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى، وليس الظرف، هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة، والتي دونت في ظرف معين، وتنسب إلى أقوام بأعيانهم، ولها ونحوها وصرفها وقواعدها، ولا تختلف في هذا المستوى عن أي لغة أخرى، والرسول نفسه لم ينه أصحابه عن تلاوة الآيات التي حفظوها بطرق مختلفة، واعتبرها كلها جائزة في حين كان بعض الصحابة متمسكًا بالطريقة التي سمع النبي

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٥/ ١٩). ولا يخفى أن هذا من حيث المعنى، وأما الإعراب فقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ﴾ جملة حالية على الأرجح. وقيل: معطوفة على الجملة قبلها مع تقدير خبرها. وقيل: إنها خبر "إن" في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكۡرِ﴾ وفيه نظر، وفي الخبر ستة أقوال، وفي الآية مجموعة من الأوصاف الجليلة للقرآن الكريم. ينظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (٩/ ٥٣٠)؛ والتحرير والتنوير (٢٤/ ٣٠٨).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (٢٧/ ٥٦٧).

ﷺ يتلو بها متشددًا في وحدة التلاوة، ويرى في تعددها تحريفًا لكلام الله»[1]. وهذا الكلام فيه ما فيه من المغالطات؛ فإن الرسول ﷺ لم ينكر على الصحب الكرام حرصهم على أن يلتزم القارئ بما سمع من النبي ﷺ، ولذ أجابهم بقوله: «**هكذا أنزلت**»، وكان الصحابي نفسه يقول عن قراءته: «أقرأنيها رسول الله ﷺ»[2]، وذلك أن الأحرف السبعة كلها منزلة من عنده تعالى تلقاها الرسول ﷺ، ولا مجاد للاجتهاد فيها.

ومما ينبغي أن يعلم أن "إضافة الحروف والقراءات إلى أئمة القراءة ورواتهم المراد بها أن ذلك القارئ وذلك الإمام اختار القراءة بذلك الوجه من اللغة **حسبما قرأ به**، فآثره على غيره، وداوم عليه ولزمه حتى اشتهر وعرف به، وقُصِد فيه، وأخذ عنه؛ فلذلك أضيف إليه دون غيره من القراء، **وهذه الإضافة إضافة اختيار ودوام ولزوم لا إضافة اختراع ورأي واجتهاد**"[3].

قال الإمام المقرئ أبو عمرو الداني[4]: "وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل والرواية إذا ثبت عنهم لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة ؛ **لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها**"[5]. **زعمهم أن الله لم يتكفل بالحفظ، وإنما أمر الناس بذلك فحسب.**

قال د/ نصر أبو زيد أبو زيد: «وقول الله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة،

(١) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٥٠).

(٢) من ذلك ما وقع لعمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم رضي الله عنهما. والقصة أخرجها الشيخان في مواضع عدة منها: صحيح البخاري – كتاب: فضائل القرآن – باب: من لم ير بأسًا أن يقول: «سورة البقرة، وسورة كذا وكذا» (٦/ ١٩٤/ ح٥٠٤٠).

(٣) النشر في القراءات العشر، ابن الجزري (١/ ٥٢).

(٤) هو عثمان بن سعيد بن عثمان أبو عمرو الداني إليه المنتهى في تحرير علم القراءات، وعلم المصاحف، مع البراعة في علم الحديث والتفسير والنحو، وغير ذلك قال ابن الجزري فيه: «الإمام العلامة الحافظ أستاذ الأستاذين وشيخ مشايخ المقرئين»، وقال أيضا: «ومن نظر كتبه علم مقدار الرجل وما وهبه الله تعالى فيه فسبحان الفتاح العليم ولا سيما كتاب جامع البيان فيما رواه في القراءات السبع وله كتاب التيسير المشهور»، وتوفي سنة ٤٤٤هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٨٠) دار الرسالة؛ وغاية النهاية في طبقات القراء (١/ ٥٠٤، ٥٠٥).

(٥) ينظر: جامع البيان في القراءات السبع، أبو عمرو الداني، جامعة الشارقة – الإمارات، ط١ – ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧ م.

والحض والحث والترغيب على أهمية هذا الحفظ، وفهم الحفظ على أنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية فهم يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته من حيث إنه في جوهره الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق التوجهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم، وفي سنة الوحي الثابتة عن النبي ﷺ»(1).

وهذا كلام فاسد في ذاته، فاسد من أساسه، وليس إلا مناقضة واضحة لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾، وهو يقول: لا يعني التدخل الإلهي المباشر سبحانك هذا بهتان عظيم على أنني لا أستسيغ تلك العبارة أصلا: «التدخل الإلهي»، فهذا كلامه، لا كلام غيره ليكون تدخلًا.

ويقول د/ حسن حنفي: «يُغالي البعض وأكثرهم من اللاهوتيين المحافظين ويدعون أن الله قد حفظ كتابه من التغيير والتبديل وأن العناية الإلهية هي الحافظة للنصوص، ومن ثم فلا داعي هناك لتطبيق قواعد المنهج التاريخي على النصوص الدينية، وإقامة نقد تاريخي للكتب المقدسة ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ وهي نظرية لاهوتية صرفة، تهرب من النقد، وتلجأ للسلطة الإلهية، **وقد يكون معنى الآية هو حفظ المعنى**، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النص الحرفي المدون، فذلك ما يعتريه التغيير والتحريف والتبديل، **وهو ما يتهم به القرآن أهل الكتاب**، ويؤيده **النقد التاريخي للكتب المقدسة** تعالى الله عما يقول علوًا كبيرًا».

والرد عليه كالرد على من سبقه، وأنت خبير بالمنطلق الذي صدر عنه وهو عدم التفريق بين القرآن الكريم، وغيره من الكتب التي لم يتكفل الله بحفظها.

خامسًا/ موقفهم من إعجاز القرآن الكريم:

طعن الحداثيون في قضية إعجاز القرآن، ففريق منهم يدعي أن بعض القرآن ليس معجزًا، وفريق ينفي إعجازه بإطلاق.

---

(1) ينظر: النص – السلطة – الحقيقة، د/ نصر حامد أبو زيد (ص٦٩، ٧٠) المركز الثقافي العربي، ط١ – ١٩٩٥م.

فهذا أحدهم يدعي أن آيات الأحكام - ويسميها أم الكتاب[1] - لا إعجاز فيها فيقول: «إن الإعجاز جاء في القرآن وحده، وليس في أم الكتاب»[2]، وتجرأ فقال عن آيات الأحكام (أم الكتاب عنده): «وعلينا أن نعلم أن هذه الآيات قابلة للتزوير وقابلة للتقليد، ولا يوجد فيها أي إعجاز، بل صيغت قمة الصياغة الأدبية العربية»[3].

بينما نجد عبد الرحمن الشرفي يفسر تحدي القرآن فيقول: «وعندما تحدى القرآن الكافرين بأن يأتوا بعشر سور أو حتى بسورة واحدة من مثله، فليس ذلك لأنه معجز ببلاغته بقدر ما هو راجع إلى مصدره الإلهي، إلى أصله الإلهي الذي ليس في متناول عامة البشر، ولا يطلع عليه سوى أنبيائه ورسله. أجل لا مراء في أن الأسلوب القرآني أسلوب راق متميز فريد، وما من قارئ أو سامع له إلا شاعر بهذا التفرد. ولكن الآثار الفنية الراقية شعرًا كانت أو نثرًا أو رسومًا أو منحوتات أو روائع موسيقية أو غيرها، كل أثر منها معجز بطريقته الفريدة، ولا سبيل إلى الإتيان بمثلها رغم بشريتها»[4].

---

(١) ادعى المهندس محمد شحرور أن الكتاب الذي هو القرآن إذا كان معرفا فهو غير القرآن وقسمه إلى أم الكتاب وهي: آيات الأحكام ويسميها أيضًا الآيات المحكمات ، والقرآن ويشمل آيات الطبيعة والوجود والتاريخ والقصص، والسبع المثاني وهي الحروف المقطعة في أوائل السور، وتفصيل الكتاب وهي بزعمه الآيات اللامحكمات واللامتشابهات، وهذا من اختراعاته. ينظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة (ص٢١٣، ٢١٤) الأهالي للطباعة والنشر. ود محمد شحرور: مهندس سوري ولد سنة ١٩٣٨م، وتخرج في جامعة دمشق، وأوفد إلى أيرلندا للحصول على الماجستير والدكتوراه منها في الهندسة المدنية، وله كتب منها: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ونحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، وهو - على حد تعبير الدكتور فضل عباس - ماركسي الباطن والظاهر، شيوعي المخبر، يساري المظهر. ينظر: إتقان البرهان في علوم القرآن (ص٤٠٧) دار النفائس، ط٢ - ١٤٣٠هـ/ ٢٠١٠م.

(٢) ينظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة (ص٧٧)، وقال (ص١٨٠): «إن الأحكام من الكتاب، وليست من القرآن ... ولا يوجد فيها أي إعجاز».

(٣) المرجع السابق (ص١٦٠).

(٤) الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٥٢). وهناك من أنكر معجزات النبي ﷺ بله القرآن الكريم، وسمى رسالته بالتجربة فقال: «نفسر خلو التجربة المحمدية العربية من الآيات المعجزة برد أصول التجربة إلى الرحمة الإلهية في مقابل الخير العربي». ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، محمد أبو القاسم حاج محمد (ص٣٧٤) دار الهادي، ط١ - ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م. وهو من مواليد الخرطوم، ومن كتبه أيضًا الإسلام ومنعطف التجديد، ومنهجية القرآن المعرفية.

وهذا لا شك نفي لإعجاز القرآن بالمعنى المعروف، وهو غير مستغرب ممن يرى أن المحفوظ من القرآن المضمون ليس غير.

وهناك من يرى أن القرآن ليس معجزًا في ذاته، وإنما إعجازه بشيء خارج عنه، وهو صرف الناس عن معارضته[1]، وهو مذهب الصرفة الذي رده العلماء كما تقدمت الإشارة إليه في خصائص القرآن الكريم.

سادسًا/ موقفهم من عالمية القرآن ودوام رسالته، وكونه مرجعًا للعمل بما فيه:

من أشهر الدعاوى التي رددها معظم الحداثيين القول بتاريخية القرآن الكريم، وأنه نزل متأثرًا بزمانه وواقعه، فهو منتج ثقافي[2]، ولا يصلح لكل زمان، وأحكامه نسبية غير مستقرة.

وهذه دعوى خطيرة، يترتب عليها آثار خبيثة كنقض مسلمة: «صلاحية الهدي القرآني لكل زمان ومكان»، وإضفاء التاريخية على العقائد، وإضفاء النسبية على الأحكام، وتجديد الدين على طريق غلاة الحداثية ويلزم منه التشريع لدين جديد[3]؛ ولذا فقد انبرى كثير من العلماء لنقضها، وبيان بطلانها[4].

ولك أن تتصور ماذا ينتظر ممن يؤلف كتابًا بعنوان: "الرسالة الثانية للإسلام"[5]، ويقصد بالرسالة الأولى هي التي استقر عليها فهم الأمة للإسلام، والرسالة الثانية هي الرسالة التي لم تفهم، والتي آن أوان فهمها؛ لتكون هي الدين الحق الذي تبشر به هذه الآراء الحداثية. ومما قاله هؤلاء الحداثيون في ذلك: «الواقع إذن هو الأصل، ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه،

---

(١) ينظر: مفهوم النص (ص١٤٥ – ١٤٧).

(٢) ادعى الدكتور نصر أبو زيد أن دعوى أن النص القرآني منتج ثقافي قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات، وإن زعم بعدها أنه في مرحلة التكون والاكتمال صار منتِجا ثقافيًا. ينظر: مفهوم النص (ص٢٤).

(٣) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر (ص٢٨٨، ٢٨٩).

(٤) كتبت فيها بعض البحوث المستقلة منها: "دعوى تاريخية النص القرآني" أ.د/ محمد سالم أبو عاصي؛ و"إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر" د/ مرزوق العمري. وفي هذه البحوث ردٌّ مفصل على الشبهات المتعلقة بهذه الدعوى كقضية أسباب النزول.

(٥) الرسالة الثانية للإسلام كتاب لمحمود محمد طه (كاتب سوداني)، أنجز كتابه ضمن مشروع عالمي مشبوه الأهداف، وتردد كثيرًا عند المجيد الشرفي الوجه الثاني للرسالة.

ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولًا والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا. وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة نتيجة لتثبيت المعاني والدلالات، وإضفاء طابع نهائي عليها تأسيسًا علة مصدرها الغيبي، ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلي المفترض على الواقع الاجتماعي الإنساني»[1].

والعجيب أنهم لم يقصروا ذلك على بعض الآيات التي ربما لا تروقهم كآيات الحدود والجهاد ونحوهما، وإنما عمموا ذلك فأدخلوا في ذلك آيات العقيدة، والأحكام التعبدية.

قال د/ نصر أبو زيد: «لا اجتهاد في مجال العقيدة، هذا ما يعلنه الخطاب الديني متجاهلًا أن العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي، وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر»[2].

وقد حاول هؤلاء أن يجدوا منفذا لهذه الدعوى الخطيرة، فاتخذوا من أسباب النزول طريقًا يزدلفون منه إليها زاعمين أن القرآن نزل من أجل أسباب معينة، فهو مرتبط بها ارتباط المعلول بعلته، وأن العبرة بخصوص الأسباب لا بعموم الألفاظ، كما زعموا أن النسخ دليل على أن الوحي قابل للمراجعة والنقض[3].

قال د/ نصر أبو زيد: «إن الحقائق الإمبريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجمًا على بضع وعشرين سنة تؤكد أيضًا أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب استنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداء دون علة خارجية قليلة جدًا»[4].

---

(١) ينظر: نقد الخطاب الديني (ص١٣٠، ١٣١).

(٢) ينظر: النص – السلطة – الحقيقة (ص١٣٤).

(٣) ينظر: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون (ص٨٥).

(٤) ينظر: مفهوم النص (ص٩٧).

وهذا كلام فاسد من وجوه منها:

١- أن أكثر آيات القرآن الكريم ليس لها أسباب خاصة، وإنما نزلت ابتداء لهداية الناس[1]، وعدد الآيات التي ورد لها سبب نزول أقل بكثير مما لم يرد على أن كثيرًا من هذه الروايات لم يصح، فلا قيمة لدعواه أن الحقائق الإمبيريقية – الإحصائية – تؤكد ذلك؛ فإنها عن الحق والحقيقة بمعزل.

٢- ليست أسباب النزول عللًا للنزول، وإنما هي مناسبات للنزول "ظرف زمان" لها، وهي أشبه ما تكون بنماذج ووسائل إيضاح تطبيق النص، وتنزيله على الواقع، ومن فوائدها بيان أن التشريع القرآن جاء لعلاج واقع ماثل، وتبقى العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ إذ الخلود سمة القرآن[2].

٣- النسخ في القرآن الكريم ثابت عند جمهور علماء المسلمين بيد أن الآيات المنسوخة قليلة جدًا، ليس كما توسع بعض العلماء، ومع ذلك فإن النسخ لا إشكال فيه، ولا مستند فيه لهؤلاء القائلين بتاريخية القرآن الكريم؛ وذلك لأن الذي قضى بالنسخ في هذه الآية أو تلك هو الله العليم الحكيم لا غيره قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦]. ونسخ بعض الآيات دليل على أن ما سواها من آيات – وهي الأكثرية في القرآن – باقٍ على إحكامه، ودوام العمل به، وأن الله إنما نسخ الحكم لكونه ناسب وقتا معينة، وظروفًا معينة، ولم يرد الله دوامه، ولا أن يكون تشريعًا دائمًا عامًا لكل الناس.

سابعًا/ موقفهم من أن القرآن الكريم واضح وميسر، وذو ألفاظ ومعانٍ مقصودة:

إذا كان معظم الحداثيين قد قالوا بتاريخية القرآن الكريم، وتأثره بواقعه، وترتب على ذلك عدم الالتزام بأكثر أحكام القرآن الكريم؛ فإنهم من جانب آخر تنصلوا مما تدل عليه الآيات القرآنية من دلالات سواء كانت نصية أو ظاهرة بدعاوى، ومزاعم اقتبسوها من الحداثيين الغربيين، **ومن أشهرها**: الدعوة إلى ذاتية القارئ وأن له الحرية المطلقة فيما يفهم من النص، أو النظر إلى القرآن على أنه وعاء فارغ يملأ بفهم

---

(١) قسَّم العلامة ابن عاشور أسباب النزول إلى خمسة أقسام يمكن الوقوف عليها في: التحرير والتنوير (١/ ٤٦ – ٥٠).

(٢) ينظر: دعوى تاريخية القرآن، أ.د/ محمد سالم أبو عاصي (ص٨ – ١٤) حولية كلية أصول الدين – القاهرة ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

القارئ، وبذلك يمارس كل فرد عبادته بطريقته الخاصة دون التزام بصفة معينة ولو كانت من عند الرسول ﷺ[1]. وهذا لا شك دعوة إلى الانسلاخ من الدين، وعزل القرآن الكريم عن منزِّله.

قال محمد أركون وهو يتحدث عن القراءة الجديدة للقرآن الكريم: «إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها.. إني أدافع عن هذه القراءة الجديدة من أجل الخروج كليا ونهائيا من كل البلاغيات التعسفية، ومن كل التركيبات "المنطقية" الصناعية الخادعة»[2].

ومما دعوا إليه الأخذ بالهرمينوطيقا في تفسير القرآن، وربما موهوا على الناس بأنها التأويل الذي ورد ذكره في القرآن الكريم.

وشتان ما بين التأويل، والهرمينوطيقا التي ينادون بها فالتأويل له شروطه وضوابطه والهرمنيوطيقا وهي: علم نظرية التفسير قد مرت بمراحل عديدة وخطوات[3] جعلتها لا تمت للنص الذي يراد تفسيره بصلة منها، وإذا كان هناك مسوغ لاستعمالها لتفسير وحل المشكلات العويصة، والتناقضات الواضحة التي طرحت أمام النصوص الدينية في التوراة والإنجيل بسبب التحريف الواقع فيهما، فليس في القرآن شيء من ذلك، وليس فيه ما يناقض العقل السليم، ولا تعارض فيه على وجه الحقيقة.

والعجيب أن الغربيين أنفسهم لم يطبقوها في تفسير تشريعاتهم، ولم تطبقها عامة الكنائس الغربية في تفسير كتابها فكيف يراد منا أن نطبقها في تفسير كتاب الله المحفوظ من التبديل والتحريف.

والمستشرقين المعاصرون لم يتفاعلوا معها في تفسير النصوص، بل منهم من صرح بأن هذه النظريات في التأويل والقراءة مجرد صيحات مؤقتة وموجات عارضة[4].

---

(١) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص١٢١، ١٢٢)؛ و نقد الخطاب الديني (ص١٨١).

(٢) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (ص٧٦).

(٣) ينظر للتعرف على هذا المصطلح والسياق التاريخي له: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر (ص٢٥٦ – ٢٦٩).

(٤) ينظر: التأويل الحداثي للتراث التقنيات والاستمدادات (ص٣١ – ٣٨) دار الحضارة ١٤٣٥هـ.

وبهذا أكون قد ألمحت إلى موقف الحداثيين العرب من خصائص القرآن الكريم بما يستبين به أمرهم؛ لئلا يغتر بهم مغتر، وليُعلمَ أننا لا نخالفهم من أجل أنهم دعاة للتجديد؛ بل لأنهم دعاة هدم وتبديد.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

البحث السابع

نقض شُبَه العلمانيين حول التراث الإسلامي (ما أثير حول آيتي النساء ٣٤، والأحزاب ٣٧ أنموذجًا)

إعداد/ أ.د. عبد الفتاح محمد أحمد خضر

أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة الأزهر الشريف

عضو الجمعية العلمية السعودية للقرآن وعلومه «تبيان»

رئيس الجمعية العلمية الأزهرية

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد؛

فلما كانت ثوابت الإسلام هي الأصول الثابتة والقواعد الحاكمة التي لا تقبل التبديل ولا التغيير، أو هي الأمور التي لا مساغ للاجتهاد فيها، وهي ممثلة في أمور منها؛ أركان الإسلام الخمسة، وأركان الإيمان الستة، والقرآن الكريم، واعتقاد عصمة الأنبياء.. إلخ، عمدت إلى كشف شبهات العلمانيين من خلال تفنيد مزاعمهم التي منها؛ الطعن في القرآن والمرسَل به، من خلال بعض ما كتب في تراثنا الإسلامي مما يحتاج إلى التمحيص العلمي، وبعض ما شهدته الساحة المعاصرة من فلسلفات تنم عن جهل فاضح بالقرآن ولغته.

ولكون العلماني لا يستطيع النيل من القرآن ثبوتًا، ولا من المرسَل به تحقيقًا، فإنه عمد إلى بعض محتويات آي القرآن تشكيكًا، وإلى منصب النبوة تزويرًا، ومن هنا كانت مدخلية موضوعي هذا.

أبرز أهداف هذا البحث:

١- تصوير شبهة العلمانيين في قضيتين قرآنيتين هما: ضرب الناشز، وموقف النبي ﷺ من زواجه من أمِّنا زينبَ بنتِ جحش رضي الله عنها، وقد حفلت كتب التراث والمعاصرة بما يتصل بهاتين القضيتين المفصليتين في الفكر الإسلامي عمومًا والفكر التفسيري خصوصًا.

٢- نقض هاتين الشبهتين عقلًا ونقلًا.

منهج البحث: الاستقرائي التحليلي.

حدود هذا البحث: ما آثاره العلمانيون من غبار حول ثوابت ديننا الأخلاقية الممثلة في الطعن في القرآن وأنه يأمر بالتمييز ضد المرأة، ويأمر بضربها من خلال ما ورد في آية (٣٤) من سورة النساء، ونقض ذلك، كما يتناول البحثُ ما أثارة العلمانيون طعنا في نبينا ﷺ من كونه تطلّع إلى ما لا يحل له مما يذري بمقام النبوة، وذلك من خلال تزييف تفسير آية (٣٧) من سورة الأحزاب، بالاعتماد على المرويات المردودة، وترك ما صح سندًا ومتنًا، مما يحتاج إلى وضع هذا التراث تحت المجهر العلمي الناقد.

خطة البحث: يحتوى هذا البحث على مقدمة ومطلبين وخاتمة وتوصيات.

أما المقدمة: فتشمل سبب اختيار الموضوع وأهميته.

وأما المطلب الأول: فيُعني برد فرية التمييز ضد المرأة في القرآن الكريم.

وأما المطلب الثاني: فيعنى برد الطعن في مقام النبوة من خلال زواجه ﷺ من السيدة زينب بنت جحش رضي الله عنها وتفنيده.

ثم الخاتمة والتوصيات.

والله ولي التوفيق.

عبد الفتاح خضر

أستاذ التفسير بجامعة الأزهر الشريف

*****

المطلب الأول

نقض فرية التمييز ضد المرأة في القرآن الكريم

«آية النساء: ٣٤ أنموذجًا»

شغب جمع من اللادينيين والعلمانيين ممن ينتسبون إلى الإسلام على قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا﴾ [النساء: ٣٤].

كما ضج جمع آخر من غير المسلمين ضائقًا بهذه الآية صدرًا، واصفًا القرآن بالعنصرية، وبالتمييز ضد المرأة، ذلك بأنهم وسموا القرآن والإسلام بما وسموه به إما جهلًا منهم بالقرآن ولغة القرآن وتفسير القرآن، وإما تجاهلًا مع علمهم، لكنهم استنكفوا واستكبروا في الأرض بغير الحق، فجعلوا إلههم هواهم[1].

---

(١) تنبيه: لا أذكر اسم القائل – متعمدًا – احترامًا لنصيحة أستاذي أ.د/ إبراهيم خليفة رَحِمَهُ ٱللهُ الذي قال لي عندما شاورته في ذكر بعض المشاغبين الذين أردت ذكر أسمائهم – أثناء تأليفي لبحث يخص علم الدخيل – لفضح أقوالهم الجامعة التي تعدَوا بها على القرآن الكريم وتفسيره، قال لي: أنصحك يا ولدي لا تذكر اسمًا لهم، لكن عليك أن تحاكم فكرهم ودعهم يموتون، ولا تخلد ذكراهم في كتاب ... من هنا وجب التنبيه.

على سبيل المثال قول البعض تفسيرًا للضرب في الآية الكريمة: «فإن لم تستجيب لطلبات زوجها فليضربها بمعنى أن الضرب يقع عليها والضرب معناه الإعراض والتجاهل ويكون المعنى فليعرض عنها كما يحدث في إضرابات العمال، أي: إعراضهم عن أعمالهم حتى تجاب مطالبهم، وهكذا الزوج يوقع الضرب على الزوجة حتى تستجيب لمطالبه. تمامًا مثل الإضراب عن العمل والإضراب عن الطعام لحين الاستجابة للمطالب!! أليس ذلك أفضل من تحويل معنى كلمة الضرب الذى لم يحدد في الآية إلى الجلد والقتال؛ حيث إن الزوجة لن تقف مكتوفة الأيدي، فإن لم تقاتل هي فلها من يقاتل عنها مثل أخوها وأبوها وهذا يحدث لنا جميعًا، حيث إن الرجال لن يقبلوا بضرب بناتهم وأخواتهم وأمهاتهم من أزواج نسائهم لوجود الحل البديل إلا وهو الطلاق. هذا هو وجه الإسلام المشرق وشريعة الله التي لا تظلم أحد وتحافظ على شعار حقوق الإنسان الذى يرفعه الغرب والشرق معًا، وبهذا التفسير فلا يوجد مبرر لتأليف رواية الضرب بالسواك! الساذجة !! انظر الرابط:

http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=3104

وكي ننقض عرى هذه الشبهة حري بي أن أفسر الآية تفسرًا إجماليًا مؤكدًا على قضاياها المفصلية، ثم أضع رحلي عند القضية الرئيسة «الضرب».

جو الآية يتحدث عن قوامة الرجل وتعاونه مع المرأة أيًّا كان وصفها، خاصة الزوجة ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ هذه القوامة التي تعني الرياسة المقيدة بقيود، لا الرياسة والزعامة الآمرة الناهية – فحسب – كما يظن الجهلاء "يقال: قام على الشيء وهو قائم عليه وقوام عليه، إذا كان يرعاه ويحفظه ويتولاه بعنايته والمحافظة عليه، وليست القوامة مطلق الرياسة، بل إن الرياسة تسمى قوامة إذا كان الرئيس يقوم على رعاية المرءوس والمحافظة على حقوقه وواجباته، ومن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ فإن المعنى أن الرجال يقومون على شئون النساء بالحفظ والرعاية والكلاءة والحماية، فيقوم الآباء على رعاية بناتهم والمحافظة على أنفسهن وأخلاقهن ودينهن، والأزواج يقومون على شئون زوجاتهم بالحفظ والرعاية والحماية والصيانة، ومن هنا تجيء الرياسة، بل إني أقرر أن قيام الرجل على شئون الزوجة ليس فيه رياسة، إنما فيه حماية ورعاية وهو من قبيل توزيع التكليفات، فإذا كان للرجل رياسة عامة، فللمرأة – أيضًا – رياسة نوعية، ولذا قال النبي ﷺ: «**وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا**»[1].

والقوامة قضية كونية تحمل في طياتها التعب للرجل وعدم الراحة، بل الشقاء وليس كتم أنفاس المرأة أو التسلط عليها – كم يزعم الزاعمون – يقول شيخنا الشعراوي رحمه الله: «والحق تعالى يطلب منا أن نحترم قضية كونية، فهو الخالق الذي أحسن كل شيء خلقه وأوضح القضية الإيمانية ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ والذي يخالف فيها عليه أن يوضح – إن وجد – ما يؤدي إلى المخالفة، والمرأة التي تخاف من هذه الآية، نجد أنها لو لم ترزق بولدٍ ذَكَرٍ لغضبت، وإذا سألناها: لماذا إذن؟ تقول: أريد ابنًا ليحمينا. كيف وأنت تعارضين في هذا الأمر؟ ويزيدنا شيخنا الشعراوي الأمر إيضاحًا فيقول: ولنفهم ما معنى "قوَّام"، القوَّام هو المبالغ في القيام، وجاء الحق هنا بالقيام الذي فيه تعب، وعندما تقول: فلان يقوم على القوم؛ أي: لا

---

(١) زهرة التفاسير (٣/ ١٦٦٧)؛ والحديث في صحيح البخاري – كتاب: الجمعة – باب: الجمعة في القرى والمدن (رقم٨٩٣)؛ ومسلم – كتاب: فضيلة الإمام العادل (رقم١٨٣٩).

يرتاح أبدًا. إذن فلماذا تأخذ ﴿قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ على أنه كتم أنفاس؟ لماذا لا تأخذها على أنه سعى في مصالحهن؟ فالرجل مكلف بمهمة القيام على النساء، أي: أن يقوم بأداء ما يُصلِح الأمر.. إذن فما وجه التفضيل؟

إن وجه التفضيل أن الرجل له الكدح وله الضرب في الأرض.

وفي قصة آدم عليه السلام لنا المثل، حين حذر الحق سبحانه آدم وزوجته من الشيطان قائلًا: ﴿إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ﴾ [طه: ١١٧] فهل قال الحق بعدها: فتشقيا أو فتشقى؟

قال سبحانه: ﴿فَتَشْقَىٰٓ﴾ فساعة جاء الشقاء في الأرض والكفاح سَتَرَ المرأة وكان الخطاب للرجل. وهذا يدل على أن القوامة تحتاج إلى تعب، وإلى جهد، وإلى سعي، وهذه المهمة تكون للرجل[1].

وقد علل الله تعالى هذا القوامة بأمرين؛ أحدهما: وهبي والآخر كسبي[2]. أما الوهبي فمنطوقه: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱلله بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ أي: بسبب ما فضل الله به بعضهم على بعض، ولم يذكر الله تعالى هذا التفضيل تفصيلًا؛ لأن هذا مما لا يخفي على عاقل معرفته في الرجال على الجملة، كحسنُ التدبيرِ ورزانةُ الرأي ومزيدُ القوة في الأعمال والطاعاتِ، ولذلك خُصّوا بالنبوة والإمامةِ والولايةِ وإقامةِ الشعائرِ والشهادةِ في جميع القضايا، ووجوبِ الجهادِ والجمعةِ وغير ذلك.. فَالتَّفْضِيلُ إذن هُوَ لِلمَزَايَا الْجِبلِّيَّةُ الَّتِي تَقْتَضِي حَاجَةَ الْمَرْأَةِ إِلَى الرَّجُلِ فِي الذَّبِّ عَنْهَا وَحِرَاسَتِهَا لِبَقَاءِ ذَاتِهَا أولًا، كما تقتضي أمورًا دينية عامة.

وأما الكسبي فيكمن في قوله تعالى: ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْۚ﴾.

قال العلماء: «إنه مَتَى عَجَزَ عَنْ نَفَقَتِهَا لَمْ يَكُنْ قَوَّامًا عَلَيْهَا، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ قَوَّامًا عَلَيْهَا كَانَ لَهَا فَسْخُ الْعَقْدِ، لِزَوَالِ الْمَقْصُودِ الَّذِي شُرِعَ لأَجْلِهِ النِّكَاحُ»[3].

---

(١) خواطري حول القرآن الكريم للشعراوي (١/ ١٤٩٦).

(٢) إرشاد العقل السليم (٢/ ١٧٣).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٥/ ١٦٩).

وكون الرجل يتم تكليفه بالإنفاق على الأسرة، هذا يعني الإشراف على شئونها، وهذا مبدأ قامت عليه الديمقراطيات الحديثة، وهو مبدأ فقهاء القانون الدستوري القائل: «من يُنفق يُشرف» أو «من يدفع يراقب»(١).

وقد جنح الشعراوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أن التفضيل لكلا الطرفين كلًا بحسبه: «لقد جاء بـ"بعضهم" في قوله: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ﴾ لأنه ساعة فضل الرجل، لأنه قوّام فضل المرأة – أيضًا – لشيء آخر وهو كونها السكن حين يستريح عندها الرجل وتقوم بمهمتها»(٢).

وبعد أن بين المولى – تبارك وتعالى – أمر القوامة والتفضيل الذي هو بقدر التكليف، ذكر نوعي الزوجات: الصالحات والناشزات.

ففي حق الصالحات قال تعالى: ﴿فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللهُۚ﴾ والصلاح يدور حول إحسان التبعل وما يتبعه من إصلاح البيوت:

"قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا: الصَّالِحَاتُ الْمُحْسِنَاتُ لأَزْوَاجِهِنَّ؛ لأَنَّهُنَّ إِذَا أَحْسَنَّ لأَزْوَاجِهِنَّ فَقَدْ صَلَحَ حَالُهُنَّ مَعَهُمْ، وَقَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: الْعَامِلاتُ بِالْخَيْرِ، وَقِيلَ: اللائي أصلحهن الله لأَزْوَاجِهِنَّ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَصْلَحْنا لَهُ زَوْجَهُ﴾ [الأنبياء: ٩٠]. وَقِيلَ: اللَّوَاتِي أَصْلَحْنَ أَقْوَالَهُنَّ وَأَفْعَالَهُنَّ"(٣).

وهذا يظهر أن المرأة الصالحة لا تعترض على قوامة الرجال، وبذا تتميز الخاضعة لأمر الله من المعترضة الساخطة.

وفي حق اللاتي شرعن في التعالي، وعدم الطاعة فيما يخص واجباتها الزوجية المفروضة عليها، يقول تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ﴾.

(١) شبهات حول حقوق المرأة في الإسلام لنهى قاطرجي – شبكة حقوقيات.

(٢) خواطري حول القرآن الكريم للشعراوي (١/ ١٤٩٧).

(٣) البحر المحيط (٣/ ٦٢٤).

هنا يقف الغلاة المتحاملون على دين الإسلام صفا واحدا كلهم اجتمع على محاربة الله تعالى فيما وصانا به ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤] ﴿وَٱلله يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦].

يجب التنبه إلى أن هذا الجزء من الآية لا يشمل كل النساء، وإنما يخص من أَرَدْنَ التعالي على أزواجهن، هذه واحدة ترد على من جعلها قضية كل زوجة.

ثانيًا/ أتى الضرب في ذيل العلاجات التقويمية للزوجة الناشز أو من نستشعر نشوزها فحسب، وليس في مفتتحها، إذن فهو مرحلة تغني عنها مرحلتان سابقتان "الوعظ والهجر".

ثالثًا/ الوعظُ: أتى الوعظ صَدْرًا في معالجة الخوف من حدوث النشوز. والوعظ: ترقيق الكلام المشتمل على الترغيب والترهيب في ظرف مناسب للقبول وذلك بـ"أن تنتهز فرصة انسجام المرأة معك، وتنصحها في الظرف المناسب، لكي يكون الوعظ والإرشاد مقبولًا، فلا تأت لإنسان وتعظه إلا وقلبه متعلق بك"[1].

رابعًا/ الهجر: وهو العلاج الثاني عند فشل الوعظ، فإن لم تنفع هذه العظة ورأيت الأمر داخلًا إلى ناحية العلو والنشوز فانتبه. والمرأة عادة تُدِل على الرجل بما تعرف فيه من إقباله عليها، وقد تصبر المرأة على الرجل أكثر من صبر الرجل عليها؛ لأن تكوين الرجل له جهاز لا يهدأ إلا أن يفعل. لكن المرأة تستثار ببطء، فعندما تنفعل أجهزة الرجل فهو لا يقدر أن يصبر، لكن المرأة لا تنفعل ولا تستثار بسرعة، فأنت ساعة ترى هذه الحكاية، وهي تعرفك أنك رجل تحب نتائج العواطف والاسترسال؛ فأعط لها درسًا في هذه الناحية، اهجرها في المضجع[2].

والهجر كما بينت الآية الكريمة مقيد بالمضجع، أي: في سرير الزوجية حتى لا يتولد العناد الذي تثأر به المرأة لكرامتها عندما يظهره الزوج ويفشيه، وعلى الأكثر في نطاق البيت كما قيده رسولنا الكريم ﷺ

---

(١) خواطري حول القرآن (ص١٥٠١).

(٢) السابق نفسه.

«**وَلاَ تَهْجُرْ إِلاَّ فِي الْبَيْتِ**»[1] بل لا يزيد الهجر عن ثلاث كما قال ﷺ: «**وَلا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاثِ لَيَالٍ**»[2] لكن في الزوجية قد يزيد تأديبًا وفق ما يصلح الزوجة.

خامسًا/ يأتي الضرب إن لم يفلح الهجر، والضرب ليس عزيمة بل هو رخصة "عَنْ إِيَاسِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي ذُبَابٍ قَالَ: «قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**لا تَضْرِبُنَّ إِمَاءَ اللهِ**»، فَجَاءَ عُمَرُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ قَدْ ذَئِرَ النِّسَاءُ عَلَى أَزْوَاجِهِنَّ، فَأْمُرْ بِضَرْبِهِنَّ فَضُرِبْنَ، فَطَافَ بِآلِ مُحَمَّدٍ ﷺ طَائِفُ نِسَاءٍ كَثِيرٍ، فَلَمَّا أَصْبَحَ قَالَ: «**لَقَدْ طَافَ اللَّيْلَةَ بِآلِ مُحَمَّدٍ سَبْعُونَ امْرَأَةً كُلُّ امْرَأَةٍ تَشْتَكِي زَوْجَهَا فَلَا تَجِدُونَ أُولَئِكَ خِيَارَكُمْ**»»[3].

أي: أن الخيار لا يضربون وقد أبيح للضرورة فحسب، كما أنه لا يصلح لكل ناشز، بدليل هذه القسمة الثلاثية في العلاج الرباني: ﴿فَعِظُوهُنَّ﴾، ﴿وَٱهۡجُرُوهُنَّ﴾، ﴿وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ﴾ فما دام "يوجد في هذا العالم امرأة من أَلْفِ امرأة تصلحها هذه العقوبة، فالشريعة التي يفوتُها هذا الغرض شريعة غيرُ تامة؛ لأنها بذلك تُؤثِر هدم الأسرة على هذا الإجراء وهذا ليس شأنه شريعة الإسلام المنزلة من عند الله"[4].

كما ضرب لنا رسولنا – الكريم – مثلًا هو أشبه ما يكون بالعتاب الحاني بين الزوجين وذلك عندما تتبعت السيدة عائشة رضي الله عنها النبي ﷺ عند خروجه إلى البقيع دون إعلامها وكانت ليلتها ثم رجعت واضطجعت قبله ثم دخل ﷺ فقال: «**مَا لَكِ؟ يَا عَائِشُ، حَشْيَا رَابِيَةً؟**» قَالَتْ: قُلْتُ: لا شَيْءَ، قَالَ: «**لَتُخْبِرِنِّي أَوْ لَيُخْبِرَنِّي اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**» قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، فَأَخْبَرْتُهُ، قَالَ: «**فَأَنْتِ السَّوَادُ الَّذِي رَأَيْتُ أَمَامِي؟**» قُلْتُ: نَعَمْ، فَلَهَدَنِي فِي صَدْرِي لَهْدَةً أَوْجَعَتْنِي. ثُمَّ قَالَ: «**أَظَنَنْتِ أَنْ يَحِيفَ اللهُ عَلَيْكِ وَرَسُولُهُ؟**» قَالَتْ: مَهْمَا يَكْتُمِ النَّاسُ يَعْلَمْهُ اللهُ، نَعَمْ، قَالَ: «**فَإِنَّ جِبْرِيلَ أَتَانِي حِينَ رَأَيْتِ، فَنَادَانِي،**

---

(١) أخرجه أبو داود – كتاب: النكاح – باب: في حَقِّ الْمَرْأَةِ عَلَى زَوْجِهَا (٢/ ٢١٠) (رقم٢١٤٤).

(٢) أخرجه البخاري – كتاب: الاستئذان – باب: السلام للمعرفة (رقم٥٨٨٣)؛ ومسلم – كتاب: البر والصلة – باب: تحريم الهجر فوق ثلاث بلا عذر شرعي (رقم٦٦٩٧).

(٣) أخرجه ابن ماجه – كتاب: النكاح – باب: ضرب النساء (رقم١٩٨٥). والحديث حسن صحيح، انظر: صحيح وضعيف سنن ابن ماجه (رقم١٩٨٥).

(٤) الإسلام دين العدل لمحمد فج النور (ص١٥).

فَأَخْفَاهُ مِنْكِ، فَأَجَبْتُهُ، فَأَخْفَيْتُهُ مِنْكِ، وَلَمْ يَكُنْ يَدْخُلُ عَلَيْكِ وَقَدْ وَضَعْتِ ثِيَابَكِ، وَظَنَنْتُ أَنْ قَدْ رَقَدْتِ، فَكَرِهْتُ أَنْ أُوقِظَكِ، وَخَشِيتُ أَنْ تَسْتَوْحِشِي، فَقَالَ: إِنَّ رَبَّكَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَأْتِيَ أَهْلَ الْبَقِيعِ فَتَسْتَغْفِرَ لَهُمْ»، قَالَتْ: قُلْتُ: كَيْفَ أَقُولُ لَهُمْ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «**قُولِي: السَّلَامُ عَلَى أَهْلِ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ، وَيَرْحَمُ اللهُ الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنَّا وَالْمُسْتَأْخِرِينَ، وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللهُ بِكُمْ للاحِقُونَ**»[1]. فجو الحديث يوحي بحميمية العتاب المصاحب لِلَهْدَتِه ﷺ إياها.

ومن هنا نستطيع تفسير ما روى عُرْوَة، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «مَا ضَرَبَ رَسُولُ اللهِ ﷺ خَادِمًا لَهُ قَطُّ وَلا امْرَأَةً لَهُ قَطُّ»[2]. لذا فإن المجمع عليه أن ضرب الزوجة له مواصفاته التي لا تكسر عظمًا، ولا تدمي جسدًا، ولا تؤذي عضوًا، ولا تترك ندبة، بل بمثل السواك، وبلون من ألوان الخوف على المضروب لا التشفي فيه.

وقد أسلفنا ما جاء عن نبينا وهو متفق مع ما علمنا إياه ربنا "في قصة سيدنا أيوب عليه السلام عندما حلف أن يضرب امرأته مائة جلدة، قال له ربنا: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [ص: ٤٤].

والضغث: هو الحزمة من الحشيش يكون فيها مائة عود، ويضربها ضربة واحدة، فكأنه ضربها مائة ضربة وانتهت. فالمرأة عندما تجد الضرب مشوبًا بحنان الضارب فهي تطيع من نفسها، وعلى كل حال فإياكم أن تفهموا أن الذي خلقنا يُشَرِّع حكمًا تأباه العواطف، إنما يأباه كبرياء العواطف، فالذي شرع قال هذا لا بد أن يكون هكذا"[3].

والضرب المباح بالصورة التي أسلفناها أقل ضررًا من تطليق المرأة – طالما لم تستحل العشرة، والضرر يزال، والضرر الأعظم يزال بالضرر الأخف، وارتكاب أخف الضررين حسنًا جميلًا وهو مقصد شرعي – كما لا يخفي على من له دربة بعلم المقاصد والموازنات.

---

(١) أخرجه مسلم – كتاب: الجنازة – باب: ما يقال عند دخول القبور (رقم٢٣٠١). ومعنى «**حشيا رابية**»: سرعة الشهيق والزفير ، ولَهَدَ: دَفَعَ أو ضَرَبَ.

(٢) مسند أحمد (رقم٢٤٠٣٤)، قال محققه: حديث صحيح.

(٣) خواطري حول القرآن للشعراوي (١/ ١٥٠٢).

كما أن هناك من النساء من لسن من الأسر الكريمة بل تربين على القهر نوعًا ما وصلاحهن فيما تربين عليه بخلاف غيرهن.

بهذا الفهم، وبتلك البراهين العقلية والنقلية نستطيع أن نكون رددنا على العلمانيين ومن لف لفهم ممن يثيرون الغبار على ثوابت هذا الدين العظيم شبههم.

وندلف إلى شبهة أخرى تتعلق برسولنا الكريم ﷺ فيما يتصل بزواجه من السيدة زينب بنت جحش ﵂ وهو المطلب الثاني[1].

*****

المطلب الثاني

تفنيد ما آثاره أهل الزيغ بالطعن في مقام النبوة من خلال زواج نبينا ﷺ من السيدة زينب بنت جحش ﵂

شغب أهل الزيغ - من العلمانيين وأضرابهم - على نبينا ﷺ فنسبوا إليه ما يتنزه مقامه الرفيع عنه فيما يخص زواجه ﷺ من أُمِّنا السيدة زينب بنت جحش ﵂ وذلك بسبب ما أوردته بعض كتب التراث التفسيري حول قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ ۖ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٦، ٣٧] وقالوا إن النبي ﷺ اشتهاها فأمر بطلاقها ليتزوجها، وقد اتخذوا مما نسبوه إليه ﷺ ظلما وزورًا، مادة ترويجية لإثارة الغبار على الإسلام

---

(١) نظرًا لضيق المساحة المتاحة في المؤتمر، ضربت صفحًا عما جاء في كتب التفسير عمومًا مما يخالف الأصيل الذي أثبته؛ لأن إثبات الأصيل الصحيح المتعلق بمسألة الضرب ينفي كل ما سواه من الدخيل والموضوع والإسرائيليات عمومًا فليتدبر.

والمسلمين متمثلًا ذلك في النيل من مقام الإسلام والنبوة وكانت مادة شغبهم ما رأوه في بعض كتب التفسير من مرويات تخص هذا الأمر(١).

وفي مجال الرد على هذه الفرية حري بنا أن نتناولها من خلال تفنيدها نقلًا وعقلًا:

أولًا/ تفنيدها نقلًا:

- **اعتمد المبطلون على مرويات تسربت إلى كتب التفسير والسّير وبعض كتب السنة(٢) منها:**

رواية: "مُحَمَّد بْن يَحْيَى بْنِ حَبَّانَ قَالَ: جَاءَ رَسُولُ الله ﷺ بَيْتَ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ يَطْلُبُهُ، وَكَانَ زَيْدٌ إِنَّمَا يُقَالُ لَهُ زَيْدُ بْنُ مُحَمَّدٍ. فَرُبَّمَا فَقْدَهُ رَسُولُ الله ﷺ السَّاعَةَ فَيَقُولُ: أَيْنَ زَيْدٌ؟ فَجَاءَ مَنْزِلَهُ يَطْلُبُهُ فَلَمْ يَجِدْهُ، وَتَقُومُ إِلَيْهِ زَيْنَبُ بِنْتُ جَحْشٍ زَوْجَتُهُ فَضْلًا فَأَعْرَضَ رَسُولُ الله ﷺ عَنْهَا، فَقَالَتْ: لَيْسَ هُوَ هَاهُنَا يَا رَسُولَ الله فَادْخُلْ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي. فَأَبَى رَسُولُ الله أَنْ يَدْخُلَ، وَإِنَّمَا عَجَّلَتْ زَيْنَبُ أَنْ تَلْبَسَ لَمَّا قِيلَ لَهَا رَسُولُ الله ﷺ عَلَى الْبَابِ فَوَثَبَتْ عَجْلَى فَأَعْجَبَتْ رَسُولَ الله. فَوَلَّى وَهُوَ يُهَمْهِمُ بِشَيْءٍ لا يَكَادُ يُفْهَمُ مِنْهُ إِلا رُبَّمَا أَعْلَنَ: «**سُبْحَانَ الله الْعَظِيمِ، سُبْحَانَ مُصَرِّفِ الْقُلُوبِ**». فَجَاءَ زَيْدٌ إِلَى مَنْزِلِهِ فَأَخْبَرَتْهُ امْرَأَتُهُ أَنَّ رَسُولَ الله أَتَى مَنْزِلَهُ. فَقَالَ زَيْدٌ: أَلا قُلْتِ لَهُ أَنْ يَدْخُلَ؟ قَالَتْ: قَدْ عَرَضْتُ ذَلِكَ عَلَيْهِ فَأَبَى. قَالَ: فَسَمِعْتِ شَيْئًا؟ قَالَتْ: سَمِعْتُهُ حِينَ وَلَّى تَكَلَّمَ بِكَلامٍ وَلا أَفْهَمُهُ. وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: سُبْحَانَ الله الْعَظِيمِ سُبْحَانَ مُصَرِّفِ الْقُلُوبِ. فَجَاءَ زَيْدٌ حَتَّى أَتَى رَسُولَ الله فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله بَلَغَنِي أَنَّكَ جِئْتَ مَنْزِلِي فَهَلا دَخَلْتَ؟ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي يا رسول الله لَعَلَّ زَيْنَبَ أَعْجَبَتْكَ فَأُفَارِقُهَا. فَيَقُولُ رَسُولُ الله: أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ. فَمَا اسْتَطَاعَ زَيْدٌ إِلَيْهَا سَبِيلًا بَعْدَ ذَلِكَ الْيَوْمِ، فَيَأْتِي إِلَى رَسُولِ الله فَيُخْبِرُهُ فَيَقُولُ رَسُولُ الله: أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ. فَيَقُولُ: يَا رَسُولَ الله أُفَارِقُهَا. فَيَقُولُ رَسُولُ الله: احْبِسْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ. فَفَارَقَهَا زَيْدٌ وَاعْتَزَلَهَا وَحَلَّتْ – يَعْنِي: انْقَضَتْ عِدَّتُهَا – قَالَ: فَبَيْنَا رَسُولُ الله جَالِسٌ يَتَحَدَّثُ مَعَ عَائِشَةَ إِلَى أَنْ أَخَذَتْ رَسُولَ الله غَشْيَةٌ فَسُرِّيَ عَنْهُ وَهُوَ يَتَبَسَّمُ وَهُوَ يَقُولُ: «**مَنْ يَذْهَبُ**

---

(١) موقع الملحد، وموقع أثينا – الشبكة العنكبوتية.

(٢) قام بتتبع هذه المرويات وتفضل بالرد عليها جمع من العلماء من أبرزهم: الشيخ عبد الله الذهبي، أنظر الرابط:

http://www.ebnmaryam.com/Zaynab.htm

وأبو عمر الباحث، انظر الرابط: https://antishubohat.wordpress.com/2013/07/27/zaynap ، وغيرهما.

إِلَى زَيْنَبَ يُبَشِّرُهَا أَنَّ اللهَ قَدْ زَوَّجَنِيهَا مِنَ السماء؟» وتلا رسول الله ﷺ: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ [الأحزاب: ٣٧]. الْقِصَّةَ كُلَّهَا"[١].

وإسناد هذه الرواية - التراثية المتكررة - فيه علل ثلاث، واحدة منها تكفي لرد هذه الرواية:

العلة الأولى: أنها مرسلة، فمحمد بن يحيى بن حبان تابعي، يروي عن الصحابة، و يروي - أيضًا - عن التابعين، كعمر بن سليم والأعرج.. وغيرهما، (ت١٢١هـ) وعمره (٧٤ سنة)، فهو لم يدرك القصة قطعًا و لم يذكر من حدثه بها[٢].

العلة الثانية: عبد الله بن عامر الأسلمي، ضعيف بالاتفاق، بل قال فيه البخاري: ذاهب الحديث، وقال أبو حاتم: متروك[٣].

العلة الثالثة: محمد بن عمر، وهو الواقدي، إخباري كثير الرواية، لكنه متروك الحديث، ورماه جماعة من الأئمة بالكذب و وضع الحديث[٤].

الرواية التراثية الثانية: عند الطبري في التفسير[٥] عن ابن زيد، وهو عبد الرحمن بن زيد بن أسلم بنحو الأولى، وفيها علتان:

الأولى: تخص عبد الرحمن بن زيد؛ إذ ليس صحابيًا ولا تابعيًا وبذا سقط راويان أو اكثر.

ثانيًا: هو ضعيف بل متروك.

قال البخاري وأبو حاتم: ضعفه علي بن المديني جدًا. وقال أبو حاتم: كان في الحديث واهيًا. و جاء عن الشافعي أنه قال: قيل لعبد الرحمن بن زيد بن أسلم: حدثك أبوك عن جدك أن رسول الله ﷺ قال: إن سفينة نوح طافت بالبيت وصلَّت خلف المقام ركعتين؟ قال: نعم. و لهذا لما ذكر رجل لمالك حديثًا منقطعًا

---

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد (٨/ ٨١)؛ وتاريخ الطبري (٢/ ٨٩).

(٢) تهذيب التهذيب لابن حجر (٩/ ٥٠٧).

(٣) السابق (٥/ ٢٧٥).

(٤) ميزان الاعتدال (٣/ ٦٦٤)

(٥) جامع البيان (٢٢/ ١٣).

قال له: اذهب إلى عبد الرحمن بن زيد يحدثك عن أبيه عن نوح. وأقوال الأئمة في تضعيفه كثيرة، وهو رجل صالح في نفسه لكنه شغل بالعبادة والتقشف عن حفظ الحديث فضعف جدًا[1].

والرواية الثالثة: عند أحمد في المسند[2] عن مؤمل بن إسماعيل بنحو الرواية الأولي: وقد قوى مؤملًا بعض الأئمة، ووصفه أكثرهم بأنه كثير الخطأ يروي المناكير. وقال محمد بن نصر المروزي: كان سيء الحفظ كثير الغلط[3]. وحديثه في حق زيد رواه جماعة من الثقات من أصحاب حماد فلم يذكروا أول الحديث، وإنما ذكروا مجيء زيد يشكوا زينب، وقول النبي ﷺ له، و نزول الآية.

أما الرواية الرابعة: فقد رواها الطبري في تفسيره[4] عن قتادة: وكان يخفي في نفسه ودّ أنه طلقها".

وقتادة هو بن دعامة السدوسي أحد الأئمة الحفاظ، مشهور بالتفسير، فما فسره من فهمه للآيات فينظر فيه، وما ذكره رواية فإن العلماء أخذوا عليه كثرة التدليس، فاشترطوا لصحة حديثه أن يصرح بالسماع، وهذا إذا ذكر الإسناد، فإما ما يرسله ولا يذكر بعده في الإسناد أحدًا كما في روايته لهذه القصة فهو ضعيف جدًا.

قال الشعبي: كان قتادة حاطب ليل، و قال أبو عمرو بن العلاء: كان قتادة وعمرو بن شعيب لا يَغِثُّ عليهما شيء، يأخذان عن كل أحد[5] وكان يحيى بن سعيد القطان لا يرى إرسال الزهري وقتادة شيئًا، و يقول: هو بمنزلة الريح[6].

أما الرواية الخامسة: فقد ذكرها القرطبي[1] عن مقاتل وفيها "... **فهويها وقال سبحان الله مقلب القلوب.. فوقعت في نفس النبي"** هذه الرواية لم يذكروا لها إسنادًا إلى مقاتل.

---

(١) تهذيب التهذيب لابن حجر (٦/ ١٧٨).

(٢) مسند أحمد (٣/ ١٤٩).

(٣) تهذيب التهذيب (١٠/ ٣٨١).

(٤) جامع البيان (٢٢/ ١٣).

(٥) تهذيب التهذيب (٨/ ٣٥١).

(٦) جامع التحصيل في أحكام المراسيل للعلائي (ص١٠١).

ومحتوى الروايات يضرب بعضه بعضًا: ففي بعضها أن رسول الله ﷺ زار زيد بن حارثة و هو غائب فاستقبلته زينب، وفي أخرى كان مريضًا فزاره فجلس هو ﷺ وزيد وزينب؟ ومرة وقف ﷺ بالباب فخرجت، ومرة أخرى ضربت الريح الستر فبدت زينب ولم تكن قد خرجت؟؟!!

وثمت أمر شرعي - غاب عن الجهال - يكمن في أن النبي ﷺ نهي عن أن يخبب الرجل امرأة على زوجها، عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**مَنْ خَبَّبَ زَوْجَةَ امْرِئٍ أَوْ مَمْلُوكَهُ فَلَيْسَ مِنَّا**»[٢]. فكيف ينهي - صلوات ربي وسلامه عليه - ثم يأتي ما نهي عنه، حاشاه ذلك.

- **وأمر آخر حري بالاعتبار والتأمل هو:**

هل نصدق الروايات الواردة في أصح الكتب بعد كتاب الله أو نصدق المراسيل والروايات الضعيفة والمصنوعة والدخيلة؟

إذ المردود من المرويات يفسر ما أخفاه نبينا ﷺ في بأنه أحبها وتمناها، أما المرويات الصحيحة فتثبت أن الذي أخفاه ﷺ هو ما أخبره به الله ﷻ من أنها ستصبح زوجة له، وأن الذي يخشاه هو مقولة الناس أنه تزوج حليلة من كان يدعي إليه.

هذا.. ولا يخفى على طالب العلم أن ما علَّق به كثير من أئمة التفسير يضع الأمر في نصابه ويرد ساقط المرويات ودخيلَها وهذه نتفٌ مما تفضلوا به في كتبهم:

- يقول الحافظ المفسر العلامة ابن كثير بعد ذكره للمرويات الصحاح:

"ذكر ابن جرير، وابن أبي حاتم هاهنا آثارًا عن بعض السلف ﵃ أحببنا أن نضرب عنها صفَحا لعدم صحتها فلا نوردها، وقد روى الإمام أحمد هاهنا - أيضًا - حديثًا، من رواية حماد بن زيد، عن ثابت، عن

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٤/ ١٩٠).

(٢) أخرجه أبو داود - كتاب: الأدب - باب: فيمن خبب مملوكًا على مولاه (رقم٥١٧٢)، بسند صحيح.

أنس فيه غرابة تركنا سياقه أيضا"[1]. وقال ابن العربي بعد ذكره جملة من المرويات المردودة: «وَهَذِهِ الرِّوَايَاتُ كُلُّهَا سَاقِطَةُ الْأَسَانِيدِ»[2].

وقال القرطبي بعد ما ذكر صحيح التفسير فيما كان يخفيه ﷺ وما كان يخشاه: «قَالَ عُلَمَاؤُنَا رحمة الله عَلَيْهِمْ: وَهَذَا الْقَوْلُ أَحْسَنُ مَا قِيلَ فِي تَأْوِيلِ هَذِهِ الْآيَةِ، وَهُوَ الذي عَلَيْهِ أَهْلُ التَّحْقِيقِ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ وَالْعُلَمَاءِ الرَّاسِخِينَ، كَالزُّهْرِيِّ وَالْقَاضِي بَكْرِ بْنِ الْعلاءِ الْقُشَيْرِيِّ، وَالْقَاضِي أبي بكر بن الْعَرَبِيِّ وَغَيْرِهِمْ ... فَأَمَّا مَا رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ هَوِيَ زَيْنَبَ امْرَأَةَ زَيْدٍ، وَرُبَّمَا أَطْلَقَ بَعْضُ الْمُجَّانِ لَفْظَ عَشِقَ فَهَذَا إِنَّمَا يَصْدُرُ عَنْ جَاهِلٍ بِعِصْمَةِ النَّبِيِّ ﷺ عَنْ مِثْلِ هَذَا، أَوْ مُسْتَخِفٍّ بِحُرْمَتِهِ»[3].

ويقول صاحب المنار في كتابه محمد رسول الله ﷺ: «وللقصاص في هذه القصة كلام لا ينبغي أن يجعل في حيز القبول ويجب صيانة النبي ﷺ عن مثله»[4].

وقال الشنقيطي: «وبه تعلم أن ما يقوله كثير من المفسّرين من أن ما أخفاه في نفسه ﷺ وأبداه الله وقوع زينب في قلبه ومحبّته لها، وهي تحت زيد، وأنها سمعته، قال: «**سبحان مقلب القلوب**» ... إلى آخر القصّة، كله لا صحة له»[5].

يقول العلامة أبو شهبة: «وقد ذكر هذا السبب في تفسير الجلالين، وفسر المفسر الجلال الآية على هذه الرواية، فيقول: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللهُ مُبْدِيهِ﴾ تظهره من محبتها وأن لو فارقها زيد تزوجتها، وذكر مثله الزمخشري، والنسفي، وابن جرير، والثعلبي، وغيرهم، إلا أن ابن جرير ذكر بجانب هذا الباطل المدسوس رواية تتفق مع الواقع والحق، وذكر مثل هذه الروايات الباطلة، التي ليس لها من شاهد من نقل ولا عقل، غفلة شديدة، وإن كان من أبرز سندَه تبعته أخف، وهذه الرواية إنما هي من وضع أعداء الدين،

(١) تفسير القرآن العظيم (٦/ ٤٢٥).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ٥٧٧).

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٤/ ١٩١).

(٤) محمد رسول الله لرشيد رضا (ص٣٢٧).

(٥) أضواء البيان للشنقيطي (٦/ ٦٣٩).

وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم متهم بالكذب، والتحديث بالغرائب، ورواية الموضوعات، ولم يذكر هذا إلا المفسرون والإخباريون المولعون بنقل كل ما وقع تحت أيديهم من غث أو سمين، ولم يوجد شيء من ذلك في كتب الحديث المعتمدة التي عليها المعول عند الاختلاف، والذي جاء في الصحيح يخالف ذلك، وليس فيه هذه الرواية المنكرة(١).

ونختم بقول الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ: «ووردت آثار أُخْرَى أخرجها بن أَبِي حَاتِمٍ وَالطَّبَرِيُّ وَنَقَلَهَا كَثِيرٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ لَا يَنْبَغِي التَّشَاغُلُ بِهَا وَالَّذِي أَوْرَدْتُهُ مِنْهَا هُوَ الْمُعْتَمَدُ وَالْحَاصِلُ أَنَّ الَّذِي كَانَ يُخْفِيهِ النَّبِيُّ ﷺ هُوَ إِخْبَارُ الله إِيَّاهُ أَنَّهَا سَتَصِيرُ زَوْجَتَهُ، وَالَّذِي كَانَ يَحْمِلُهُ عَلَى إِخْفَاءِ ذَلِكَ خَشْيَةَ قَوْلِ النَّاسِ تَزَوَّجَ امْرَأَةَ ابْنِهِ، وَأَرَادَ الله إِبْطَالَ مَا كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ عَلَيْهِ مِنْ أَحْكَامِ التَّبَنِّي بِأَمْرٍ لا أَبْلَغَ فِي الْإِبْطَالِ مِنْهُ، وَهُوَ تَزَوُّجُ امْرَأَةِ الَّذِي يُدْعَى ابْنًا، وَوُقُوعُ ذَلِكَ مِنْ إِمَامِ الْمُسْلِمِينَ لِيَكُونَ أَدْعَى لِقَبُولِهِمْ، وَإِنَّمَا وَقَعَ الْخَبْطُ فِي تَأْوِيلِ مُتَعَلِّقِ الْخَشْيَةِ وَالله أَعْلَمُ»(٢).

والرواية الصحيحة المعوَّل عليها هي رواية البخاري:

"عَنْ أَنَسٍ قَالَ: جَاءَ زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ يَشْكُو، فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ: «**اتَّقِ الله، وَأَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ**» قَالَ أَنَسٌ: لَوْ كَانَ رَسُولُ الله ﷺ كَاتِمًا شَيْئًا لَكَتَمَ هَذِهِ، قَالَ: فَكَانَتْ زَيْنَبُ تَفْخَرُ عَلَى أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ تَقُولُ: زَوَّجَكُنَّ أَهَالِيكُنَّ، وَزَوَّجَنِي الله تَعَالَى مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَوَاتٍ"(٣).

هذا ما يتعلق بالرد على هذه الشبهة نقلًا، وحري بي أن أرد عليها عقلًا فأقول:

ثانيًا/ تفنيد هذه الشبهة عقلًا:

انبرى جمع من السادة العلماء للذود عن حياض النبي ﷺ والنبوة والإسلام بمناقشة هذه الفرية التي نحن بصددها من الناحية العقلية، فمن ذلك:

---

(١) الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير لأبي شهبة (ص٣٢٣).

(٢) فتح الباري (٨/ ٥٢٤).

(٣) أخرجه البخاري - كتاب: التوحيد - باب: وكان عرشه على الماء (رقم٧٤٢٠).

ما قاله القاضي: «فَأَمَّا قَوْلُهُمْ: إنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَآهَا فَوَقَعَتْ فِي قَلْبِهِ فَبَاطِلٌ، فَإِنَّهُ كَانَ مَعَهَا فِي كُلِّ وَقْتٍ وَمَوْضِعٍ، وَلَمْ يَكُنْ حِينَئِذٍ حِجَابٌ، فَكَيْفَ تَنْشَأُ مَعَهُ وَيَنْشَأُ مَعَهَا وَيَلْحَظُهَا فِي كُلِّ سَاعَةٍ، وَلَا تَقَعُ فِي قَلْبِهِ إلا إذَا كَانَ لَهَا زَوْجٌ، وَقَدْ وَهَبَتْهُ نَفْسَهَا، وَكَرِهَتْ غَيْرَهُ، فَلَمْ تَخْطِرْ بِبَالِهِ، فَكَيْفَ يَتَجَدَّدُ لَهُ هَوًى لَمْ يَكُنْ، حَاشَا لِذَلِكَ الْقَلْبِ الْمُطَهَّرِ مِنْ هَذِهِ الْعَلاقَةِ الْفَاسِدَةِ»[1].

كما أن السيدة زينب رضي الله عنها هي التي نزل فيها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

قال العوفي عن ابن عباس: «قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ﴾ الآية، وذلك أن رسول الله ﷺ انطلق ليخطب على فتاه زيد بن حارثة، فدخل على زينب بنت جحش الأسدية فخطبها، فقالت: لست بناكحته، فقال رسول الله ﷺ: «**بل فانكحيه**». قالت: يا رسول الله، أؤامر في نفسي. فبينما هما يتحدثان أنزل الله هذه الآية على رسوله ﷺ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا﴾ الآية، قالت: قد رضيته لي مَنْكَحًا يا رسول الله؟ قال: «**نعم**». قالت: إذًا لا أعصي رسول الله ﷺ، قد أنكحته نفسي»[2].

وبهذه الرواية يظهر أنه ﷺ هو ذاته الذي أمر وهي من أطاعت، فكيف يزوجها غيره آمرًا إياها ومؤيَّدًا بذلك من الله - تعالى - وبالقرآن الذي يتلى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهو راغب فيها متعلق بها كما زعموا.

ولا ننس أن زواجه ﷺ من زينب رضي الله عنها كان لحكم سامية منها:

١. إبطال تحريم الزواج من حليلة المتبنَّى بعد طلاقها، وهذه كانت عادة متأصلة في البيئة العربية فجاء اقتلاعها على يديه ﷺ بأمر من الله - تعالى - ليكون امتثالًا دون أدنى جدال من أحد أو ملاحاة.

هذا الزواج المبارك يعد مكافأة للسيدة زينب بنت جحش على امتثالها أمر الله ورسوله بزواجها من زيد بن حارثة، فزوجها اللهُ رسولَه ﷺ من فوق سبع سماوات... وهلم جرا.

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ٥٧٧).

(٢) جامع البيان للطبري (٩/ ٢٢)؛ وتفسير القرآن العظيم (٦/ ٤٢١).

٢. ونرد على المغرضين بأن النبي ﷺ زُوِّج ولم يتزوج، وثمة فرق بينهما لا يفقهه إلا أولو الألباب:

و"نقول للمغرمين بالخوض في هذه المسألة، يحسبونها سُبَّة في حق رسول الله: افهموا الفرق بين زُوِّج وتزوج. تزوج، أي: بنفسه وبرغبته، إنما زُوِّج، أي: زوَّجه غيره، وكلمة ﴿زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ [الأحزاب: ٣٧] تحتوي على الفعل زوَّج والضمير (نا) فاعل يعود على الحق سبحانه، والكاف لخطاب رسول الله، وهي مفعول أول، والهاء تعود على السيدة زينب، وهي مفعول ثانٍ للفعل زوَّج. فرسول الله في هذه المسألة، وفي كل زوجاته لم يخالف عن أمر الله. فلتكونوا منصفين؛ لأن المسألة ليستْ عند محمد، إنما عند رب محمد، واقرءوا إن شئتم: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا﴾ [التحريم: ٥].

ثم هَبُوا – جدلًا – أن محمدًا فعلها، ما العيب فهيا وقد كان التعدُّد موجودًا، ولم ينشئ رسول الله تعدُّدًا، كان التعدُّد موجودًا في الأنبياء والرسل، وفيكم وعندكم"[1].

وما يرد عليهم شبهتهم ويلقمهم الحجر: أن من الأمور العقلية أن النبي ﷺ نهي عن خائنة الأعين: قائلًا «**إنه لا ينبغي لنبيٍّ أن تكونَ له خائنةُ الأعيُن**»[2]. قال الخطابي شارحًا معنى «**خائنة الأعين**»: «هُوَ أَن يضمر فِي قلبه غير مَا يظهره للنَّاس، فَإِذا كف لِسَانه وَأَوْمَأَ بِعَيْنِه إِلَى ذَلِك فقد خَان، وَقد كَانَ ظُهُور تِلْكَ الْخِيَانَة من قبيل عينه فسميت خَائِنَة الأَعْين»[3].

ثم هل من المعقول أن يتذكر رسولنا الكريم ﷺ غيرة عمر بن الخطاب ﷺ في المنام فيولي، وفي عالم الشهادة ينظر بشهوة وتمني؟!

---

(١) خواطري حول القرآن الكريم (١٩/ ١٢٠٥١).

(٢) أخرجه النسائي – كتاب: الجهاد – باب: قتل الأسير (رقم٢٦٨٥)، قال الألباني: صحيح.

(٣) حاشية السندي على النسائي (٧/ ١٠٦). وقد بينت ذلك سابقًا لكن هذه المرة مع الشرح.

عن أبي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ بَيْنَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ الله ﷺ إِذْ قَالَ: «**بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُنِي فِي الْجَنَّةِ فَإِذَا امْرَأَةٌ تَتَوَضَّأُ إِلَى جَانِبِ قَصْرٍ، فَقُلْتُ لِمَنْ هَذَا الْقَصْرُ؟! فَقَالُوا لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، فَذَكَرْتُ غَيْرَتَهُ فَوَلَّيْتُ مُدْبِرًا**» فَبَكَى عُمَرُ وَقَالَ: أَعَلَيْكَ أَغَارُ يَا رَسُولَ الله؟!»[1].

ثم كيف يصفه الله – تعالى – بأنه على خلق عظيم قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] ويصدر منه من الخُلُق ما لا يصدر من مسلم سوي؟!

التفسير الصحيح للآية الكريمة:

وهاك تفسير الآية الذي يساير روحها ونصها، وتشهد له الروايات الصحيحة، وتتجلى فيه حكمة الله العالية؛ وترد على الصائدين لخطأ التراث دون صوابه من خفافيش الظلام.. ذلك أن "العرب كان من عادتها التبني، وكانت تُلْحِق الابن المتبنى بالعَصَبَة، وتُجري عليه حقوقه في الميراث، وحرمة زوجته على من تبناه، وكانت تلك العادةُ متأصلةً في نفوسهم، كما كان كبيرًا أن تتزوج بناتُ الأشراف من موالٍ، وإن أعتقوا، وصاروا أحرارًا طلقاء، فلما جاء الإسلام، كان من مقاصده: أن يزيل الفوارق التي تقوم على العصبية، وحمية الجاهلية من بين الناس، فالناس كلهم لآدم وآدم من تراب، وأن يقضي على حرمة زوجة الابن المتبنى، وقد شاء الله أن يكون أولَ عتيق يتزوج بعربية في الصميم من قريش هو زيد، وأن يكون أول سيد يُبْطِل هذه العادة – حرمة زوجة الابن المتبنى – هو رسول الله، وما على السادة الأشراف أن يتزوجوا بأزواج أدعيائهم، وقد قضوا منهن وطرًا، وإمام المسلمين، ومن يصدع بأمر الله، قد فتح هذا الباب، وتزوج حليلة متبناه بعد فراقها، وقد كان كل ما أرد الله، فرسول الله يخطب زينب لزيد، فتأبى، ويأبى بعض أهلها، ويكرر رسول الله الطلب، وينزل الوحي بذلك: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱلله وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْۗ وَمَن يَعْصِ ٱلله وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ فلم يبقَ إلا الإذعان من زينب وأهلها، ولكن زيدًا وجد منها تعاظمًا، فيرغب في فراقها، ويستشير الرسول، فينصحه بإمساكها، وكان جبريل قد أخبر رسول الله ﷺ بأن زينب ستكون زوجة له، وسيبطل الله بزواجه منها هذه العادة، ولكن النبي ﷺ وجد غضاضة على نفسه أن يأمر زيدًا بطلاقها، ويتزوجها من بعد، فتشيع المقالة بين الناس،

---

(١) أخرجه البخاري – كتاب: الجمعة – باب: من انتظر حتى تدفن (رقم٣٢٤٢).

أن محمدًا تزوج حليلة ابنه، وبذلك: يصير عرضة للقيل والقال من أعدائه، وهو في دعوته إلى دين الله أحوج إلى تأييد المؤيدين، فهذا المقدار من خشية الناس حتى أخفى ما أخبره الله به – وهو نكاحها – هو ما عاتبه الله عليه.

وقد صرح الله في كلامه بالسبب الباعث على هذا الزواج فقال: ﴿لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ إِذَا قَضَوۡاْ مِنۡهُنَّ وَطَرٗاۚ وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولٗا﴾، هذا هو التفسير الذي يتفق مع الحق والواقع.

لذا فإن ما نسجه المستشرقون، والمبشرون منهم: موير وفي درمنجم وفي واشنطن ارفنج، وفي لامنس. وغيرهم من العلمانيين وأضرابهم ثوبًا من الكذب والخيال، فصوروا السيدة زينب وقد رآها النبي الطاهر، كما يصور الشباب الطائش إحدى غادات المسرح، وطعنوا في غير مطعن[1].

ختامًا أقول ما قاله شيخًا أبو السادات:

العجب من هؤلاء الطاعنين إذ وقعوا على ما يشفي غليلهم من باطل الروايات، فتمادوا في قلب الحقائق، وأنكروا عقولهم، وتجاهلوا الظروف والملابسات، والبيئة، وأحكامها، والعادات وسلطانها إلى غير ذلك مما يتفيهقون به، بينما يطيشون بالحكم على روايات في غاية الصحة بأنها موضوعة ولا حامل لهم في الحالين إلا الهوى والتعصب.

وبعد؛ فإذا كانت القصة كما رأيت، لا سند لها من جهة النقل، وحياة رسول الله ﷺ تكذبها، وطبيعة البيئة التي جرت فيها تجلت أصولها، فلم يبقَ إلا أنها موضوعة[2].

هذ ا آخر ما منَّ الله به على كاتبه فيما يخص رد شبه المبطلين عن القرآن وسيد المرسلين بقدر الطاقة البشرية، وبقدر المتاح في المؤتمر من مساحة للكتابة، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

*****

---

(١) حياة محمد لهيكل (ص٣٠٨).

(٢) الإسرائيليات والموضوعات لأبي شهبة (ص٣٢٨).

الخاتمة

بعد سياحة علمية منافحة عن أصيل تراثنا، ملقمة الحجر كلَّ من يريد الصيد في الماء العكر من خفافيش الظلام من العلمانيين واللادينيين ومن أضلهم الله على علم أقول:

- إن البحث يثبت أنه يجب التيقن بأن ضرب الزوجة ليس من صفات الخيار من الناس.
- وأنه لا يصلح لكل الزوجات.
- وأنه له مواصفاته الشرعية عند تحتمه.
- وأنه رخصة وليس عزيمة.
- وأنه ليس العلاج الأوحد للنشوز.
- كما أبان البحث أن المرويات التي تغتال شرف النبوية مدسوسة مصنوعة لا تستحق ذكرها بحال من الأحوال؛ لذا فند البحث هذه المرويات وذكر ما فيها من عوار للاحتراس منها.
- وأن مقام النبوة يأبي ما روجه الوضاعون على نبينا ﷺ قديمًا وحديثًا، ومن ذلك ما يتعلق من هراء يخص التعلق أو النظر لمحرَّم تم إلصاقه بنبينا ﷺ وانبرى لذلك جمهور العلماء تفنيدًا وردًا وزجرًا لمن تسبب في هذا.
- أن البحث بعد تناوله للمنقول تفنيدًا، تناول الرد بالمعقول، وبين أن العقل – ومن خلال أدلته المقنعة المسكتة للخصم – يحكم باستحالة صدور ما لا يليق بحضرة نبينا ﷺ.
- **التوصيات**: أوصِي بتدريس كل ما يتعلق بالشبهات التي تحوم حول تراثنا الديني خاصة ما يتعلق منه بثوابتنا وقيمنا في مدارسنا ومعاهدنا وجامعاتنا والرد عليها بأسلوب عصري، يتم ترجمته وتعميمه علي أجهزة الإعلام، وعلى شبكة المعلومات الدولية؛ تحصينا لمجتمعنا، ولفتا لأنظار الآخر ليميز ما يليق بنا وبنبينا ﷺ ما لا يليق.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

*****

المصادر والمراجع

أولًا/ التفسير وعلوم القرآن وما يتبعه:

- أحكام القرآن لابن العربي، دار الكتب العلمية – بيروت، الثالثة - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- إرشاد العقل السليم لأبي السعود، دار إحياء التراث العربي – بيروت، د.ت.
- الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير لأبي شهبة، مكتبة السنة، الرابعة - د.ت.
- أضواء البيان للشنقيطي، دار الفكر للطباعة - بيروت ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
- البحر المحيط لأبي حيان – تحقيق: صدقي جميل، دار الفكر – بيروت ١٤٢٠هـ.
- تفسير القرآن العظيم لابن كثير، دار القاسم بالسعودية، الأولى ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
- جامع البيان للطبري – تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الأولى - ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي - تحقيق: هشام البخاري، عالم الكتب – الرياض ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
- خواطري حول القرآن الكريم للشعراوي، دار أخبار اليوم - مصر ٢٠١٢م.
- زهرة التفاسير للشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي – مصر، د.ت.

ثانيًا/ السنة وعلومها:

- تهذيب التهذيب لابن حجر، دائرة المعارف النظامية – الهند، الأولى - ١٣٢٦هـ.
- جامع التحصيل للعلائي - تحقيق: حمدي عبد المجيد، عالم الكتب– لبنان، الثانية – ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.
- حاشية السندي على النسائي، م المطبوعات الإسلامية – حلب، الثانية – ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- سنن ابن ماجه، فيصل الحلبي – القاهرة، د.ت.
- سنن أبي داود، فيصل الحلبي – القاهرة، د.ت.
- سنن النسائي، فيصل الحلبي – القاهرة، د.ت.
- صحيح البخاري - تحقيق: محمد زهير، دار طوق النجاة، الأولى - ١٤٢٢هـ.
- صحيح مسلم – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، د.ت.
- صحيح وضعيف سنن ابن ماجه للألباني، دار ابن الجوزي - الرياض ١٤٢٠هـ.

- فتح الباري لابن حجر، طبعة عبد الرحمن محمد – القاهرة، د.ت.
- مسند أحمد – تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الثانية - ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- ميزان الاعتدال للذهبي – تحقيق: على البجاوي، دار الكتب العلمية ١٩٨٨م.

ثالثًا/ التاريخ الإسلامي:

- تاريخ الطبري، دار التراث – بيروت، الثانية - ١٣٨٧هـ.
- طبقات الكبري لابن سعد - تحقيق: عبد العزيز السلومي، مكتبة الصديق – الطائف ١٤١٦هـ.
- محمد رسول الله لمحمد رشيد رضا، المحمدية – مصر، د.ت.

رابعًا/ مواقع على شبكة المعلومات الدولية:

- شبهات حول حقوق المرأة في الإسلام نهى قاطرجي - شبكة حقوقيات.
- موقع الملحد.
- موقع أثينا.

- http://www.ebnmaryam.com/Zaynab.htm
- https://antishubohat.wordpress.com/2013/07/27/zaynap

الحمد لله التي بنعمته تتم الصالحات

*****

البحث الثامن

إشكاليات حول الجهاد في الإسلام بين انحراف الفهم وتصحيح المفاهيم (دراسة تحليلية نقدية)

إعداد/

أ.م.د. محمد عباس عبد الرحمن المغنى

قسم الدعوة والثقافة الإسلامية - ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي يستفتح بحمده كل كتاب، ويصدر بذكره كل خطاب، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرًا، وأشهد أن محمدًا عبده ورسله، أرسله ربه شاهدًا ومبشرًا ونذيرًا، وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا. أما بعد؛

فيُعد مصطلح الجهاد من أكثر المصطلحات الإسلامية التي تعرضت للتحريف والتشويه قديمًا وحديثًا، تارة من أعدائه، وتارة من بعض الجهلاء من أبنائه، وكان الذين تكلموا في الجهاد بالتشويه ما بين متشدد وغال، أو جاف ومتساهل، حتى شوهوا هذا المفهوم الأصيل بقصد، أو بغير قصد؛ فصوره تارة بأنه يرادف الإرهاب، أو أنه يساوى القتال والحرب تارة أخرى، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم.

وكان من نتائج هذا التفسير الخاطئ لمفهوم الجهاد أن ظهرت على الساحة الإسلامية طوائف متناحرة، وجماعات متطرفة، ترفع رايات الجهاد في غير ساحاتها المعروفة، وتقاتل في غير ميادينها المشروعة، وتخوض معارك لا تتحقق فيها شروط الجهاد المطلوبة.

وكان الخوارج هم أول من شوه مفهوم الجهاد قديمًا، فقتلوا الخليفة سيدنا عثمان بن عفان ﵁، وتبعهم في فهمهم العقيم، وسلوكهم الشاذ حديثًا جماعات التكفير والهجرة، والجهاد، والدواعش، والقطبيين، والسروريين، وأنصار بيت المقدس، وغيرهم ممن سفكوا الدماء، وهتكوا الأعرض، وسعوا في الأرض بالفساد، وضيقوا على العباد، وخربوا البلاد.

والغريب أن هؤلاء يزعمون أنهم ينطلقون في فهمهم للجهاد من استنباطاتهم من نصوص الوحي المقدسة، ومن كتب التراث الإسلامي، مما سبب إشكالية في تراثنا الإسلامي العريق، جعلت البعض يرميه بالتهم الكاذبة؛ من أنه يدعو إلى التطرف، والعنف، والإرهاب، وأنه منبع الأفكار التكفيرية، والسلوكيات الإرهابية التي ظهرت بصورة فجة في الآونة الأخيرة.

من هنا وانطلاقًا من المسئولية الدينية والدعوية المنوطة بالأزهر الشريف جامعًا وجامعة كانت الدعوة الكريمة لعقد المؤتمر العلمي الدولي الأول ليناقش قضية الساعة بعنوان: **(قراءة التراث الإسلامي بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم)**

برعاية كريمة من الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب شيخ الأزهر، وبرعاية من الأستاذ الدكتور/ رئيس جامعة الأزهر، وفي أروقة كلية أصول الدين والدعوة بالقاهرة. فأردت أن أساهم في هذا المجال ببحث علمي تحت عنوان:

(إشكاليات حول الجهاد في الإسلام بين انحراف الفهم وتصحيح المفاهيم دراسة تحليلية نقدية)

- **أسباب اختيار البحث:** من أهم أسباب اختيار البحث إضافة لما سبق:

١) بيان المفاهيم الخاطئة والمغلوطة المتعلقة بمصطلح الجهاد، وتصحيحها لاعتقاد البعض خطًا أن ما تفعله الجماعات الإرهابية والتكفيرية جهاد في سبيل الله.

٢) رصد جانب من أسباب الانحراف الفكري المتعلقة بمفهوم الجهاد، وبيان آثارها، وكيفية مواجهتها.

٣) الرد على الإشكاليات التي شوهت مفهوم الجهاد؛ لنبين زيف الدعاوى المعادية للتراث الإسلامي.

- **هدف البحث:**

أردت بهذا البحث أن أُسلطَ الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء في ضوء كتابات المنحرفين في مفهوم الجهاد، وتصحيحها، في ضوء القرآن، والسنة، والتراث الإسلامي لأمرين:

الأول: لنرد ما ألصق بالتراث الإسلامي من كونه سبيلًا للتطرف، ومنبعًا للأفكار التكفيرية والجهادية. الثاني: وليستفيد بها الدعاة إلى الله، لتكون دعوتهم على بصيرة فيما يطرحون على المدعوين.

- **منهج البحث:**

موضوع البحث (إشكاليات حول الجهاد في الإسلام دراسة تحليلية نقدية)، ومن ثم استخدمت المنهج التحليلي: "وهو منهج يقوم علي دراسة الإشكاليات العلمية المختلفة تفكيكًا، أو تركيبًا، أو تقويمًا"[1]. والمنهج النقدي: وهو تمييز جيد الكلام من رديئه، وصحيحه من فاسده، مع الالتزام بالأصول والقواعد

(١) انظر: أبجديات البحث في العلوم الشرعية، د/ فريد الأنصاري (ص٩٥) دار الفرقان، ط١ - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

المنهجية المتفق عليها في جل مناهج البحث العلمي. والمنهج التوثيقي: "وهو الذي يقوم على توثيق النصوص قبل اعتمادها مصدرًا للحكم"(1). وفى ضوء هذه المناهج العلمية جاءت الدراسة تحليلية نقدية لمصطلح الجهاد في الإسلام.

- **خطة البحث**: وقد اقتضت المنهجية العلمية أن أقسم البحث للمباحث التالية:

المبحث الأول: أسباب وجذور الإشكاليات حول الجهاد وعلاقتها بالتراث الإسلامي.

المبحث الثاني: جذور الإشكاليات حول الجهاد في الواقع المعاصر وعلاقتها بالتراث.

المبحث الثالث: صور من الإشكاليات حول الجهاد في التراث الفكري المنحرف ونقدها.

المبحث الرابع: صور من الإشكاليات حول الجهاد في النصوص الشرعية المقدسة ونقدها.

المبحث الخامس: إشكاليات حول علاقة الجهاد بالدعوة الإسلامية ونقدها.

المبحث السادس: المفاهيم الصحيحة للجهاد في ضوء الكتاب والسنة والتراث الإسلامي.

المبحث السابع: صور وآليات تطبيق الجهاد في الوقع المعاصر.

ثم الخاتمة وبها: أبرز النتائج والتوصيات، ثم المراجع والفهرس.

د/ محمد عباس عبد الرحمن

---

(1) انظر: مناهج البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، د/ حلمي عبد المنعم صابر (ص٢٦) مكتبة الإيمان، ط٢- ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

المبحث الأول

أسباب وجذور الإشكاليات حول الجهاد وعلاقتها بالتراث الإسلامي

وفى هذا المبحث أعرض لجذور الإشكاليات، والمفاهيم المنحرفة حول الجهاد في الإسلام، وأسبابها، من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول/ سوء فهم النصوص الشرعية:

من خلال مطالعتنا لكتب التراث الإسلامي بحثًا عن جذور الإشكاليات والانحرافات الفكرية والسلوكية حول الجهاد في الإسلام، ندرك أنها لم تظهر إلا في عصر سيدنا الإمام على ﷺ، وتعود جذورها الأولى إلى الخوارج[1]. "فكان أول من شوه الجهاد الخوارج الذين قتلوا سيدنا عليًا ﷺ بعد أن قاتلوه، ثم قتلوا سيدنا عثمان ﷺ، ثم جاء خوارج هذا العصر، فشوهوا مفهوم وصورة الجهاد من جديد، حين جاهدوا في مدن المسلمين، ودمروا المساكن، وأحرقوا الممتلكات، وقتلوا الشيوخ والنساء والأطفال، فانخدع كثير من الناس بخطاباتهم الحماسية، وتورط عدد من الشباب، فحملوا هذا الفكر الخارجي وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا"[2].

وتعود الجذور الأولى لظهور هذه الانحرافات إلى القرن الأول الهجري وتحديدًا في عصر الإمام على ﷺ، وإلى فرقة الخوارج خاصة، والتي انحرفت فكريًا وسلوكيًا "نتيجة انحراف سابق في تصورها العقدي والفقهي وأعنى فهمها الخاطئ حول مفهوم الإيمان بالله كأصل، والأعمال كفرع، وكيف ضلت حين

---

(١) الخوارج: ويسمون بالحرورية، والشراة، والمحكمة، والنواصب، والمارقة، وسموا خوارج لأنهم خرجوا على الإمام علي ﷺ لكن يبدو أن مؤرخي الفرق حددوا للخوارج مفهومًا عامًا وهو أن: "كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيًا، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الخلفاء الراشدين أو كان بعدهم على التابعين أو على الأئمة في كل زمان"، وعلماء الفقه الإسلامي يسمونهم "البغاة"، والخوارج بهذا الوصف مستمرون في كل وقت، ما دام يوجد من يخرج على رؤساء الحكومات. انظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري (١/ ٨٤) المكتبة العصرية، ط١ - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م؛ والملل والنحل، الشهرستاني (١/ ١١٤) مؤسسة الحلبي.

(٢) انظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد (٩٧) - شوال ١٤٣٣هـ؛ والفرق بين الجهاد والإرهاب (٩٧/ ٢٣٦).

تشبثت ببعض ظواهر النصوص، وأدارت ظهرها لظواهر نصوص أخرى تعارضها وتدعو إلى النقيض مما فهموه وتشبثوا به من بعض النصوص القرآنية"[1].

فيمكن التأريخ للانحراف الفكري حول الجهاد بعصر الإمام على، والمسألة التي أدت لهذا الانحراف هي مسألة الإيمان والكفر والتي لم يستطع الخوارج تحريرها تحريرًا صحيحًا يتماشى مع مفهوم الإيمان والكفر عند أهل السنة والجماعة.

فكان للخوارج نظرة مخالفة في بيان مفهوم الإيمان والكفر اعتمدوا فيها على ظواهر بعض النصوص الشرعية، وغفلوا عن النصوص الأخرى، التي تتعارض معها، أو تخصصها، أو تنسخها، فكانوا كما يقول عنهم الإمام/ أبو زهرة رَحِمَهُ ٱللَّهُ "إنَّهم ليشْبِهون في استِحْواذ الألفاظ البرَّاقة على نفوسهم، واستيلائه على مداركِهم - اليعقوبيِّين) فرقة نصرانيَّة (الَّذين ارتكبوا أقسى الفظائع في الثَّورة الفرنسيَّة، فقد استوْلت على هؤلاء ألفاظ) الحرية والمساواة والإخاء (وباسمها قتلوا النَّاس، وأهرقوا الدماء، وأولئِك استولت عليهم ألفاظ "لا حكم إلا لله" و"البراءة"، وباسمها أباحوا دِماء المسلمين، وخضبوا البلاد بها، وشنُّوا في كلِّ مكان غارات، وكانت الحماسة وقوَّة العاطفة ميزةَ اليعقوبيين والخوارج"[2]. فيعود السبب الأساسي وراء ظهور الانحراف الفكري حول الجهاد عند الخوارج لسوء فهمهم للنص الشرعي، مما تولد عنه آثارًا فكرية منحرفة، امتلأت بها كتب التراث، والذي كان مرجعًا للجماعات المتطرفة حديثًا، وكان له أثره العملي والسلوكي في التوجه نحو الخروج على الحكام، وتكفير المجتمع.

المطلب الثاني/ وجود تراث الغلو والتشدد في الفكر الإسلامي:

من أسباب الانحراف المتعلقة بالجهاد تراث الغلو والتشدد في الفكر الإسلامي، فبالبحث والدراسة العميقة للتراث والواقع تبين للعلماء أن "هناك سببًا آخرًا أعمق في التشجيع على التكفير والإغراء به واستسهال الخطب في شأنه؛ وهو هذا التراث الطويل المتراكم الذي يمكن أن نطلق عليه تراث الغلو

---

(١) انظر: خطورة التكفير، الإمام الأكبر د/ أحمد الطيب (ص١٠٠) من أعمال مؤتمر الأزهر العالمي لمواجهة التطرف والإرهاب - سلسلة مجمع البحوث الإسلامية، السنة (٤٧) الكتاب الثالث - ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٥م.

(٢) انظر: تاريخ الجدل، الشيخ محمد أبو زهرة (ص١٤٦) دار الفكر العربي.

والتشدد في الفكر الإسلامي هذا التراث الذي يعبر منذ نشأته عن انحراف واضح عن عقائد الأمة وجماهيرها وهو في كل الأحوال تراث ينتسب بصورة أو بأخرى إلى تراث الخوارج الذين حذر منهم النبي ﷺ ورفضتهم جماهير الأمة الإسلامية قديما وحديثًا"[١].

ويؤكد العلامة/ أبو شُهبة أن تراث الغلو والتشدد في الفكر الإسلامي يرجع إلى "تفسيرات الباطنية والملحدة وأصحاب المذاهب المبتدعة: كالشيعة، والمعتزلة، وأضرابهم؛ إذ قد نحوا بالتفسير ناحية مذاهبهم، وفي سبيل ذلك قد حرفوا بعض الآيات وخرجوا بها عن معانيها المرادة، وعن قواعد اللغة، وأصول الشريعة وصار الواحد منهم كلما لاحت له شاردة من بعيد اقتنصها، أو وجد موضعًا له فيه أدنى مجال لإظهار بدعته وترجيح مذهبه سارع إليه"[٢].

وفى سبيل تأييد مذاهبهم وقعوا في الخطأ "فأخطؤوا في الدليل والمدلول فاعتقدوا مذهبًا يخالف الحق الذي عليه الأمة الوسط الذين لا يجتمعون على ضلالة، كسلف الأمة وأئمتها، وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم. فتارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه، ومن هؤلاء فرق الخوارج، والروافض، والجهمية، والمعتزلة، والقدرية، والمرجئة، وغيرهم"[٣].

وفى تراث الخوارج، والباطنية، والمعتزلة، وغلاة الشيعة، وغيرهم من الفرق المنحرفة نجد فيها "من يذكر في كتابه وكلامه من تفسيرهم ما يوافق أصولهم التي يعلم ويعتقد فسادها ولا يهتدي لذلك. ثم إنه لسبب تطرف هؤلاء وضلالهم دخلت الرافضة الإمامية، ثم الفلاسفة، ثم القرامطة وغيرهم فيما هو أبلغ من ذلك، وتفاقم الأمر في الفلاسفة والقرامطة والرافضة، فإنهم فسروا القرآن بأنواع لا يقضي العالم منها عجبه كقولهم في قوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ﴾ [التوبة: ١٢] طلحة والزبير"[٤].

---

(١) انظر: خطورة التكفير، الإمام الأكبر د/ أحمد الطيب (ص١٠٢، ١٠٣).

(٢) انظر: الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، العلامة/ محمد أبو شُهبة (ص٧٥) مكتبة السنة، ط٤.

(٣) انظر: مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية (ص٣٤) دار مكتبة الحياة – بيروت ١٤٩٠هـ/ ١٩٨٠م.

(٤) المرجع السابق (ص٣٦).

ومن أوضح الأمثلة على ذلك "أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري المعتزلي (المتوفى سنة ٥٣٨هـ) والذى فسَّر القرآن الكريم تفسيرًا عظيمًا جدًا لولا ما فيه من نزعات الاعتزال، وهو أشمل ما وصل إلينا من تفاسير المعتزلة(١).

ومن نماذج الانحراف عنده أن الزمخشري استنبط من قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ أَخۡزَيۡتَهُۥۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ أَنصَارٖ﴾ [البقرة: ١٩٢]. أن أصحاب الكبائر والعصاة مخلدون في النار، ولا شفاعة لهم فقال: "فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ فقد أبلغت في إخزائه ... وَما لِلظَّالِمِينَ اللام إشارة إلى من يدخل النار وإعلام بأنّ من يدخل النار فلا ناصر له بشفاعة ولا غيرها"(٢).

وقد بين الإمام/ السيوطي (المتوفى سنة ٩١١هـ) وجه استدلال المعتزلة بالآية، وبين فساده بقوله "قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ أَخۡزَيۡتَهُۥۖ﴾. استدل به المعتزلة على أن مرتكب الكبائر غير مؤمن؛ لأنه يدخل النار للأخبار الدالة على ذلك، ومن دخل النار يخزي لهذه الآية، والمؤمن لا يخزي لقوله: ﴿يَوۡمَ لَا يُخۡزِى ٱللهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥۖ﴾. وجوابه حمل الإدخال هنا على الخلود، أخرج ابن أبي حاتم عن أنس في هذه الآية: «من تخلد في النار فقد أخزيته»، وأخرج عبد عن سعيد بن المسيب قال: «هذه خاصة لمن لم يخرج»"(٣). ووجه الانحراف عند هؤلاء أنهم جعلوا مذاهبهم الباطلة هي الأصل، وحاولوا تأييدها بلي عنق النصوص الشرعية، وتحميلها ما لا تتحمله، فأنتج ذلك العمل تراثًا مغشوشًا متشددًا، وفكرًا معوجًا، وسلوكًا متطرفًا.

وكان السبب الرئيس في ظهور هذا التراث المغشوش كما يقول ابن قتيبة أن هؤلاء "فَسَّرُوا الْقُرْآنَ بِأَعْجَبِ تَفْسِيرٍ، يُرِيدُونَ أَنْ يَرُدُّوهُ إِلَى مَذَاهِبِهِمْ، وَيَحْمِلُوا التَّأْوِيلَ عَلَى نِحَلِهِمْ"(٤).

---

(١) انظر: التفسير والمفسرون، د/ محمد حسين الذهبي (١/ ٢٧٧) مكتبة وهبة – القاهرة.

(٢) انظر: الكشاف، الزمخشري (١/ ٤٥٥) دار الكتاب العربي – بيروت، ط٣ – ١٤٠٧هـ.

(٣) انظر: الإكليل في استنباط التنزيل، السيوطي (ص٧٥) دار الكتب العلمية – بيروت ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

(٤) انظر: تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة (ص١١٩) المكتب الإسلامي، ط٢ – ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل احتدم الْأَمر أَكثر بظهور الفرق الغالية، والجماعات المتطرفة، والمدارس المتشددة، "وتفاقم الصراع بَين هَذِه الْمدَارِس، وَكَانَ لكل مِنْهَا عُلَمَاء وحجج ونظرات، وأُلفت فِي ذَلِك كتبًا دَافع بهَا كل أَصْحَاب مَذْهَب عَن مَذْهَبهم"(١).

وتراث الغلو والتشدد في الفكر الإسلامي لا يزال موجودًا، يرجع إليه، وينهل منه منحرفو الفهم من الجماعات المتطرفة المعاصرة، ووجه الانحراف أنهم اعتمدوا هذا التراث كمصدر من أهم مصادر الاستدلال على ما يذهبون إليه من الآراء المغلوطة، والأفكار المنحرفة، والتوجهات المتطرفة.

المطلب الثالث/ سوء تنزيل النصوص الشرعية على الواقع:

فمن أسباب الانحراف الفكري والسلوكي حول موضوع الجهاد سوء تنزيل النصوص الشرعية على الواقع والترويج للمفاهيم الخاطئة والمتوارثة عبر الأفكار المنحرفة كمصطلح (دار الحرب ودار السلام، والحاكمية، والولاء والبراء، والخلافة) حيث يتم الترويج لهذه المفاهيم والوقوف عندها، وعدم النظر فيما سواها ويتم ضخ هذا "الفكر من خلال النبش في الكتب والفتاوى وإظهار التفسيرات الأكثر تشدُّدًا للنصوص وإنزالها على وقائع العصر ومن ثَمَّ إصدار الأحكام"(٢).

وكان من انحرافهم وسوء فهمهم التحايل على النصوص الشرعية بالباطل؛ لتتوافق مع الأصول الفكرية التي صاغوها لمذهبهم فلووا عنق النصوص لتتوافق مع أصولهم وقد ضرب ابن القيم أمثلة صارخة من تاريخ الفرق وأفكارهم وحيلهم توضح هذا المعنى وتبين مدى انحراف هؤلاء في الفهم، وكذا في تنزيل النصوص على الواقع، من ذلك "أن الجهمية أخرجت التعطيل في قالب التنزيه. وأخرج الروافض الإلحاد والكفر، والقدح في سادات الصحابة وحزب رسول الله ﷺ، وأوليائه وأنصاره، في قالب محبة أهل البيت، والتعصب لهم، وموالاتهم. وأخرجت الاتحادية أعظم الكفر والإلحاد في قالب التوحيد. وأخرجت الجهمية جحدهم لصفات كماله سبحانه في قالب التوحيد. وأخرجت الخوارج قتال الأئمة، والخروج

---

(١) انظر: مقدمة المحقق لكتاب تأويل مختلف الحديث، مُحَمَّد محيي الدَّين الْأَصْفَر (ص١٧).

(٢) انظر: تجنيد الإرهابيين عبر مواقع التواصل الاجتماعي، د/ حسام محمد نبيل، بحث على موقع: http://www.carjj.org .

عليهم بالسيف في قالب الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر[1]. هذه نماذج من الانحرافات الفكرية المتكررة عند أصحاب الفكر المتطرف، والتي تقلب الحق باطلًا، وتروج لما تراه متماشيًا مع فكرها ومذهبها، مهما خالف النصوص الثابتة المتواترة.

*****

المبحث الثاني

جذور الإشكاليات حول الجهاد في الواقع المعاصر وعلاقتها بالتراث

المطلب الأول/ جذور الإشكاليات حول الجهاد في الواقع المعاصر:

وفي إطار حديثنا عن جذور الإشكاليات حول الجهاد في العصر الحديث وعلاقتها بالتراث لا يغيب عن بالنا أنه إذا كانت فرقة الخوارج قد اندثرت وأصبحت في ذمة التاريخ، واختفى فكرها التكفير الجهادى المسلح من العالم العربي والإسلامي فترة طويلة من الزمان، إلا أنه ظهر مرة أخرى في العصر الحديث، في صورة جماعات الجهاد، والتكفير والهجرة[2] عقب أحداث واعتقالات ١٩٦٥م، كنتيجة لسياسة العنف والتنكيل التي عُومل بها الشباب المنتمي للحركات الإسلامية في السجون، مما جعلهم يعلنون كفر الحاكم، ووجوب الخروج عليه؛ كرد فعل لما عانوه[3].

(١) انظر: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية (٢/ ٨٠) مكتبة المعارف – الرياض.

(٢) جماعة التكفير والهجرة: نشأت داخل السجون المصرية بعد اعتقالات سنة ١٩٦٥م، وهي جماعة غالية أحيت فكر الخوارج بتكفير كل من ارتكب كبيرة وأصر عليها وتكفير الحكام بإطلاق، وتكفر المحكومين لرضاهم بهم، وتكفر العلماء لعدم تكفيرهم للحكام. كما أن الهجرة هي العنصر الثاني في تفكيرهم، ويقصد بها اعتزال المجتمع الجاهلي. انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي (١/ ٣٣٣) دار الندوة العالمية، ط٤ – ١٤٢٠هـ.

(٣) انظر: خطورة التكفير، الإمام الأكبر د/ أحمد الطيب (ص١٠٢، ١٠٣).

ويرى بعض الباحثين في الفكر الإسلامي والعربي القديم والمعاصر أن جذور الانحراف الفكري في مفهوم الجهاد لدى الجماعات المتطرفة المعاصرة من (الجهاد، والتكفير، والدواعش، والقطبيين، والسرورين، وأنصار بيت المقدس) يعود لأقدم من هذا التاريخ بنحو ما يقرب من ربع قرن من الزمان[1]، وإن اختلفت المصادر الفكرية التراثية التي كانت أساسًا لفكر هذه الجماعات.

وأيما كان الأمر فإنه "ومنذ نشأة تنظيم الجهاد في مصر عام ١٩٦٦م، فإن التنظيم لم يكتب تأصيلًا فكريًا، وفقهيًا، وعقائديًا مفصلًا للاستراتيجية التي تبناها التيار وظل هكذا حتى عام ١٩٨٠م عندما كتب محمد عبد السلام فرج كتابه (الفريضة الغائبة)[2].

ومنذ أن وضع محمد عبد السلام فرج أحد أفراد جماعة الإخوان المسلمين، ومؤسسي تنظيم الجهاد كتابه "الفريضة الغائبة" وحسب الدراسات الحديثة المتعلقة بالجماعات الحركية في مصر فإن هذا الكتاب يُعد "بمثابة الرافد الفكري والأساسي للتنظيم، وهذا الكتاب مثل البنية الأساسية التي قامت عليها كل عمليات العنف التي قام بها التنظيم"[3].

---

(١) يمكن التأريخ له بعام ١٩٥٨م مع تأسيس أول مجموعة جهادية مصرية على يد شاب مصري عشريني يدعى/ نبيل البرعي سنة ١٩٥٨م حين وجد على سور الأزبكية في مصر كتيبًا صغيرًا يضم فتاوى جهادية لابن تيمية منها هذه الفتوى، فرأى في ابن تيمية جهاديًا لا سلفيًا فقط، وطار بها مؤسسًا أولى هذه المجموعات، التي لم تنتظم في تنظيم واحد إلا مرتين؛ أولاهما: سنة ١٩٧٩م مع محمد عبد السلام فرج، وثانيهما: مع أيمن الظواهري وتنظيم الجهاد منذ الثمانينيات. حتى انضمامه إلى القاعدة سنة ١٩٩٧م. انظر: فهم التراث ومشاكل الجهاديين (ابن تيمية والسلفية الجهادية نموذجًا)، هاني نسيرة (ص٦٠) مركز دراسات الوحدة العربية – مصر.

(٢) ظل كتاب الفريضة الغائبة مؤثرًا على تيار الجهاد حتى اليوم، وطبع عدة طبعات؛ أولها: بواسطة محمد عبد السلام في صيف١٩٨٠م قبيل اغتيال السادات، مما جعل الكتاب الركيزة الفكرية الأساسية لاغتيال السادات، وبالتالي اعتبر دليلًا هامًا ضد محمد عبد السلام في قضية اغتيال السادات، أفضى للحكم بإعدام مؤلف الفريضة الغائبة. انظر: عرض كتاب الفريضة الغائبة – الأساس الفكري الأول لتنظيم الجهاد، عبد المنعم منيب، جريدة الدستور – ٣٠ يناير ٢٠٠٨م.

(٣) انظر: بحث الفريضة الغائبة – كتاب أسس لفكر التنظيم، عمر عبدالعزيز الشحات، موقع المصري اليوم – ١٧ نوفمبر ٢٠٠٧م.

المطلب الثاني/ علاقة الأفكار الجهادية المعاصرة المنحرفة بالتراث:

تعددت المصادر التراثية والفكرية للجماعات المتطرفة قبل كتاب الفريضة الغائبة، فقد أكدت البحوث العلمية على أن الجماعات المتطرفة وخاصة "تيار الجهاد في مصر قبل كتاب محمد عبد السلام فرج كان يعتمد في تأصيل أفكاره على الكلام الشفهي الذي يتناقله أعضاء الجهاد بعضهم من بعض، مع الاستعانة بأجزاء من كتب فقه، وتفسير قرآن.. وغيرها، مثل فتوى ابن تيمية عن التتار[1] ومثل تفسير ابن كثير لآية: ﴿أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ﴾، وكلامه في كتابه البداية والنهاية عن التتار وحكمهم، و كذا تفسير سيد قطب لآيات الحكم والسياسة مثل تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾"[2].

وكان أعضاء الجهاد يقومون من حين لأخر بتصوير أو طباعة كميات من هذه الأجزاء التي يحتاجونها من كتب (ابن تيمية، وابن كثير، وسيد قطب) وغيرهم للاستدلال على أفكارهم ثم يقومون بتوزيعها إلى أن جاء محمد عبد السلام فجمع كل أفكار الجهاد الشفهية وضم إليها كل أقوال العلماء التي يستدل بها الجهاديون وصاغها صياغة متكاملة نسبيًا بمقاييس الفكر الجهادى في ذلك الوقت[3]. فالمصادر التراثية للفكر المنحرف حول الجهاد في العصر الحاضر تمثلت فيما يلي:

١) فتاوى ابن تيمية الموجودة في كتبه خاصة فتوى ماردين في (الفتاوى الكبرى).

٢) كتابات سيد قطب خاصة كتابيه (في ظلال القرآن) وكتاب (المستقبل لهذا الدين).

---

(١) سأتناول الفتوى بالبحث؛ لأوضح مدى الانحراف الفكري لدى التكفير والهجرة حتى في نقلهم لكلام التراث عن ابن تيمية.

(٢) ومما يدل على صحة هذا الكلام أن مؤلف كتاب الفريضة الغائبة اقتبس عنوان الفصل الثانى أو الفقرة الثانية في كتابه من عنوان أحد كتب سيد قطب "المستقبل لهذا الدين". انظر: الجهاد الفريضة الغائبة، محمد عبد السلام فرج (ص٧) الطبعة المصرية.

(٣) انظر: كتاب الفريضة الغائبة – الأساس الفكري الأول لتنظيم الجهاد، عبد المنعم منيب، ج الدستور ٣٠ يناير ٢٠٠٨م.

٣) بعض الكتابات التفسيرية والأقوال الفقهية التي كُتبت في ظروف غير الظروف التي كتب فيه منظرو الجهاد[١] حديثًا، ونقلوها كما هي، وحاولوا أن يطبقوها على الواقع المصري المعاصر.

المطلب الثالث/ إشكالية فهم التراث لدى الجماعات الجهادية المعاصرة ابن تيمية نموجًا:

يُرجع الكثير من الكتاب والباحثين سبب انحراف الجماعات الجهادية والتكفيرية المعاصرة إلى اعتمادها على تراث وكتابات ابن تيمية المتشددة حول فتاوى الجهاد؛ حيث ورد "ذكر ابن تيمية في أول نص جهادي وهو الفريضة الغائبة لمحمد عبد السلام فرج خمسًا وعشرين مرة"[٢].

ويوضح د/ محمد عمارة سبب الانحراف في الاستدلال بالتراث ووقائع التاريخ عند الجهاديين فيقول: «إن الفكرة المحورية والدليل الأعظم الذى استند إليه كتاب (الفريضة الغائبة) في الحكم بكفر حكام البلاد الإسلامية المعاصرين، وبوجوب قتالهم، واستباحة أموالهم كغنائم، هو فتوى ابن تيمية في حكم قتال التتار الذين كانوا يحكمون مدينة (ماردين)»[٣].

وحقيقة الأمر أنه "رغم ما يثبته التحليل الإحصائي هنا من كونه الأكثر ورودًا وتكرارًا في كتابات مرجعياتها الجماعات الجهادية منذ هذا النص الأول وصولًا إلى الجيل الحالي الذي يمثل الجيل الثالث من منظّري السلفية الجهادية بتنظيماتها المختلفة، وأنه ركنٌ وعلامة الإسناد السلفي الرئيس عند هذه التيارات فكرًا وتنظيمًا، فإن ابن تيمية لم يكن مرجعًا آمرًا وملهمًا ومقلدًا لدى السلفية الجهادية، بل كان موظفًا لإلباسها الصبغة السلفية والتأصيلية، فتم تأويله وتفسيره وحرفه بعيدًا من دلالات خطابه الأصلية، ولكن هذا الحضور والورود الكثيف والمتكرر له جعل البعض يتصورونه مرجعها الأول، ويحمّلون تبعات ممارساتها العنيفة، سواء في ذلك تنظيمات الجهادية القُطرية إلى تنظيمات الجهادية المعولمة"[٤].

---

(١) انظر المصادر والمراجع التي اعتمد عليها محمد عبد السلام فرج في صياغة كتابه الفريضة الغائبة تدرك ذلك جيدًا.

(٢) انظر: فهم التراث ومشاكل الجهاديين (ابن تيمية والسلفية الجهادية نموذجًا)، هاني نسيرة (ص٦٠).

(٣) الفريضة الغائبة – جذور وحورات دراسات ونصوص، د/ محمد عمارة (ص٥٦) نهضة مصر – ط١ – ٢٠٠٩م.

(٤) انظر: فهم التراث ومشاكل الجهاديين (ابن تيمية والسلفية الجهادية نموذجًا) (ص٦٠).

وجه الإشكال والانحراف: ويوضح أحد الباحثين المعاصرين مصدر الخطأ والانحراف في قضية الجهاد على يد محمد عبد السلام فرج عام ١٩٧٩م، ورسالته "الفريضة الغائبة" التي انطلقت من مفهوم الدار، وقتال العدو القريب بحكم تحول الدار (الدولة) لدار كفر، استنادًا إلى فتوى ابن تيمية الشهيرة في التتار أو أهل ماردين، فيقول: «وقف الاستدعاء الأول لابن تيمية عند محمد عبد السلام فرج على آراء متناثرة ومتفرقة في وصف التتار، وموالاتهم غير المسلمين، إسقاطًا على الحالة المصرية بعد معاهدة السلام مع إسرائيل سنة ١٩٧٨م، وكذلك غيرها من النصوص التي تنص على تكفير الحاكم بغير ما أنزل الله، وأحكام الديار، وهي الدولة بمفهومنا المعاصر والحديث، وقتال الباغين والخارجين عن شرع الله، اعتمادًا على فتوى التتار التي لم ينتبه لوصف الدار المركبة فيها ... ثم ينتهي محمد عبد السلام فرج إلى إسقاط كل ذلك على حكم الرئيس الراحل محمد أنور السادات وجواز حربه وقتله، ولو قتل بعض المسلمين تترُّسًا»[1].

وقد تجاهل منظِّرو السلفية الجهادية واقعية ومقاصدية ابن تيمية في الشأن العام، وتبعهم في ذلك خصومهم، وعبره اتُهم بعضهم ابن تيمية، بينما نلاحظ أنه يرى أن الجهاد أوسع من القتال، عكس ما ذهب إليه منظِّرو السلفية الجهادية بدءًا من محمد عبد السلام فرج إلى غيره، ويؤكد ابن تيمية أن ظهور الإسلام إنما يكون بالدعوة والبيان لا بالسنان[2].

تعليق وتحقيق ومناقشة: هذا هو السبب الجوهري في الانحراف الفكري لدى الجماعات المتطرفة، وهو سوء الفهم والاستدلال بالتراث والوقائع، ويتمثل هذا فيما نقله صاحب أول نص تكفيري جهادى معاصر[3] عن الفتاوى الكبرى لابن تيمية دون فهم لمقصوده أو تحليل لمراده، وهذا ما يستدعى تحقيق الفتوى ومناقشتها وأصدائها وفهمها على وجهها كما يلى:

---

(١) انظر السابق (ص٦٥).

(٢) انظر السابق (ص٦٧).

(٣) انظر: الجهاد الفريضة الغائبة، محمد عبد السلام فرج (ص٧) الطبعة المصرية.

أولًا/ نص فتوى ماردين للشيخ ابن تيمية:

وسأنقل نص الفتوى عن ابن تيمية لنرى مدى التحريف في النقل عن التراث، والانحراف في الفهم عند الجهاديين والتكفيريين، فقد جاء في الفتاوى: "**وَسُئِلَ** رَحِمَهُ اللَّهُ: عَنْ بَلَدِ "مَارِدِينَ"(١) هَلْ هِيَ بَلَدُ حَرْبٍ أَمْ بَلَدُ سِلْمٍ؟ وَهَلْ يَجِبُ عَلَى الْمُسْلِمِ الْمُقِيمِ بِهَا الْهِجْرَةُ إلَى بِلَادِ الْإِسْلَامِ أَمْ لَا؟ وَإِذَا وَجَبَتْ عَلَيْهِ الْهِجْرَةُ وَلَمْ يُهَاجِرْ وَسَاعَدَ أَعْدَاءَ الْمُسْلِمِينَ بِنَفْسِهِ أَوْ مَالِهِ هَلْ يَأْثَمُ فِي ذَلِكَ؟ وَهَلْ يَأْثَمُ مَنْ رَمَاهُ بِالنِّفَاقِ وَسَبَّهُ بِهِ أَمْ لَا؟

الْجَوَابُ: الْحَمْدُ لله دِمَاءُ الْمُسْلِمِينَ وَأَمْوَالُهُمْ مُحَرَّمَةٌ حَيْثُ كَانُوا فِي مَارِدِينَ أَوْ غَيْرِهَا، وَإِعَانَةُ الْخَارِجِينَ عَنْ شَرِيعَةِ دِينِ الْإِسْلَامِ مُحَرَّمَةٌ، سَوَاءٌ كَانُوا أَهْلَ مَارِدِينَ أَوْ غَيْرَهُمْ، وَالْمُقِيمُ بِهَا إنْ كَانَ عَاجِزًا عَنْ إقَامَةِ دِينِهِ وَجَبَتْ الْهِجْرَةُ عَلَيْهِ، وَإِلَّا اُسْتُحِبَّتْ وَلَمْ تَجِبْ وَمُسَاعَدَتُهُمْ لِعَدُوِّ الْمُسْلِمِينَ بِالْأَنْفُسِ وَالْأَمْوَالِ، مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ، وَيَجِبُ عَلَيْهِمْ الِامْتِنَاعُ مِنْ ذَلِكَ بِأَيِّ طَرِيقٍ أَمْكَنَهُمْ مِنْ تَغَيُّبٍ، أَوْ تَعْرِيضٍ، أَوْ مُصَانَعَةٍ، فَإِذَا لَمْ يُمْكِنْ إلَّا بِالْهِجْرَةِ تَعَيَّنَتْ، وَلَا يَحِلُّ سَبُّهُمْ عُمُومًا وَرَمْيُهُمْ بِالنِّفَاقِ، بَلْ السَّبُّ وَالرَّمْيُ بِالنِّفَاقِ يَقَعُ عَلَى الصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَيَدْخُلُ فِيهَا بَعْضُ أَهْلِ مَارِدِينَ وَغَيْرُهُمْ. وَأَمَّا كَوْنُهَا دَارَ حَرْبٍ أَوْ سِلْمٍ فَهِيَ مُرَكَّبَةٌ فِيهَا الْمَعْنَيَانِ لَيْسَتْ بِمَنْزِلَةِ دَارِ السِّلْمِ الَّتِي يَجْرِي عَلَيْهَا أَحْكَامُ الْإِسْلَامِ، لِكَوْنِ جُنْدِهَا مُسْلِمِينَ، وَلَا بِمَنْزِلَةِ دَارِ الْحَرْبِ الَّتِي أَهْلُهَا كُفَّارٌ، بَلْ هِيَ قِسْمٌ ثَالِثٌ يُعَامَلُ الْمُسْلِمُ فِيهَا بِمَا يَسْتَحِقُّهُ وَيُقَاتَلُ الْخَارِجُ عَنْ شَرِيعَةِ الْإِسْلَامِ بِمَا يَسْتَحِقُّهُ"(٢).

ثانيًا/ وجه التحريف في فتوى ماردين:

جذور التحريف للفتوى: وقع التحريف في الفتوى الماردينية السابقة في كلمة في السطر الأخير من الفتوى وهى: "**وَيُقَاتَلُ الْخَارِجُ عَنْ شَرِيعَةِ الْإِسْلَامِ بِمَا يَسْتَحِقُّهُ**". فأصلها في النص الأصلي: "ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه"، وقد وقع التحريف أول ما وقع قبل مائة سنة تقريبًا في طبعة فتاوى ابن تيمية التي أخرجها فرج الله الكردي عام ١٣٢٧هـ، ثم تبعه على ذلك الشيخ عبد الرحمن القاسم

---

(١) ماردين: وهي المنطقة التي ولد فيها ابن تيمية وتقع فيها بلده حران قد استولى عليها التتار في القرن السابع الهجري في حياة ابن تيمية وخرج منها هو وأهله وهو في السابعة من عمره، وتقع اليوم جنوب تركيا.

(٢) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية (٣/ ٥٣٣) دار الكتب العلمية، ط١ - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

في طبعه لمجموع الفتاوى مرة أخرى[1]. وأصبح هذا النص المحرف هو المشهور والمتداول، وظل الخطأ والتحريف كما هو حتى الطبعات المعاصرة والمطبوعة في دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

ووجه الخطورة: أن الفتوى الماردينية لابن تيمية أصبحت بالنص المحرف مصدر استمداد لجماعات العنف والجهاد والتكفير والهجرة داخل المجتمع الإسلامي، وممن أعتمدها بنصها المحرف وجعلها مصدرًا لاستدلالته المنحرفة: محمد عبد السلام فرج في كتابه "الفريضة الغائبة"[2]، والذي يعد دستور الجماعات القتالية حتى يومنا هذا.

ثالثًا/ مصادر تصحيح فتوى ماردين:

جاء التصحيح للفتوى بعد الرجوع لعدة مصادر مهمة[3] قد سجلت الفتوى على الصواب كما يلي:

١) في النسخة المخطوطة الوحيدة بالمكتبة الظاهرية برقم (٢٧٥٧) في مكتبة الأسد بدمشق.

٢) فيما نقله تلميذ ابن تيمية: محمد بن مفلح (ت٧٦٣هـ) في كتابه (الآداب الشرعية) وهو قريب العهد منه على الصواب (وَيُعَامَل الْخَارِج عَنْ شَرِيعَةِ الْإِسْلَام بِمَا يَسْتَحِقُّهُ)[4].

٣) ونُقلت في (الدرر السنية في الأجوبة النجدية) لعلماء نجد الأعلام على الصواب (ويعامل)[5].

٤) ونقلها الشيخ محمد رشيد رضا في (مجلة المنار) على الصواب (ويعامل)[6].

---

(١) انظر: مؤتمر ماردين في ربيع الأول ١٤٣١هـ/ م آذار ٢٠١٠م؛ وسجال مؤتمر ماردين د/ عبد الوهاب الطريري، موقع الشيخ – ٣ جمادى الأولى ١٤٣١هـ/ ١٧ أبريل ٢٠١٠م.

(٢) انظر: الجهاد الفريضة الغائبة، محمد عبد السلام فرج (ص٦).

(٣) انظر: سجال مؤتمر ماردين د/ عبد الوهاب الطريرى - ٣ جمادى الأولى ١٤٣١هـ/ ١٧ أبريل ٢٠١٠م.

(٤) انظر: الآداب الشرعية والمنح المرعية، محمد بن مفلح الحنبلى (١/ ٩٠) عالم الكتب، د. ت.

(٥) انظر: الدرر السنية في الأجوبة النجدية، علماء نجد الأعلام (٩/ ٢٤٨) ط٦ - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

(٦) انظر: مجلة المنار (٣٥/ ١٣١). فقد نقلها الشيخ رشيد رضا على الصواب عن ابن مفلح الفقيه الحنبلي.

رابعًا/ أصداء فتوى ماردين المحرفة وخطورتها:

رغم مرور أكثر من سبعة قرون على إصدار هذه الفتوى، فإنها لا تزال تشكل المرجعية الفكرية للجماعات الجهادية، والتكفيرية، وقد استخدمت هذه الفتوى بعد تصحيفها لتبرير العمليات الجهادية والانتحارية والتي كان من ضمنها اغتيال الرئيس المصري أنور السادات، والحق أن هذا انحراف في الفهم وخطأ في القياس "ففتوى ابن تيمية في ماردين لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون متمسكًا ومستندًا لتكفير المسلمين، والخروج على حكامهم بل هي فتوى تحرم كل ذلك"[1].

ومكمن الخطورة بعد تصحيف فتوى ماردين، هو التصحيف في فهم الفتوى؛ حيث إن صاحب كتاب الفريضة الغائبة كما يقول د/ محمد عمارة: «قد قاس حكام اليوم على حكام التتار فسوي بينهم بل جعلهم شرا منهم، فحكم بكفرهم، وأوجب قتالهم»[2].

وتؤكد دار الإفتاء المصرية على أن الكثير من الجماعات المتطرفة في العصر الحالي قد اتخذ من فتوى ابن تيمية في أهل ماردين سندًا في تبرير ما يقومون به من أعمال تخريب، وتدمير، وقتل للنفس الإنسانية باسم الإسلام، وذلك بسبب أن "غياب التوثيق في فتوى ابن تيمية أدى إلى تحريفها بشكل أهدر كثيرًا من دماء المسلمين وغيرهم؛ بل وأضر بمقاصد الشريعة وأهدافها، وتسبب في تشويه صورة الإسلام والمسلمين، ووصمهما بالتطرف، والعنف، والإرهاب، وبخاصة وأن ترجمة الفتوى إلى اللغة الإنجليزية، والفرنسية قد اعتمدت النص المُصَحَّف"[3].

خامسًا/ جهود علماء الأزهر في تصحيح الفتاوى المغلوطة حول الجهاد:

وقد كان للمؤسسات الأزهرية جهودًا طيبة تُذكر فتشكر في تصحيح وتوجيه مثل هذه الفتاوى وعلى رأسها فتوى ماردين، والتي صححتها ونقدتها دار الإفتاء المصرية، وكان مما جاء في مناقشتها "هذا، وإن كانت القاعدة عند العلماء أن دعوى الوهم في التفسير أسهل من دعوى التصحيف في الأصل إلا أن مَن

---

(١) انظر: إعلان ماردين، موقع ماردين، دار السلام - ٢٢ آذار ٢٠١٠م.

(٢) انظر: الفريضة الغائبة - جذور وحورات دراسات ونصوص، د/ محمد عمارة (ص٥٦) نهضة مصر، ط١ - ٢٠٠٩م.

(٣) انظر: فتاوى دار الإفتاء المصرية - فتوى ماردين، تحت رقم مسلسل (٢٤٢٥) - ١٤ أغسطس ٢٠١١.

استخدم نص ابن تيمية المحرف قد وقع في الأمرين معًا؛ لأن التفسير مبني على صحة الأصل؛ فَهُمْ قد جانبهم الصواب في توثيق النص وقراءته، وأخطَئُوا أيضًا في فهم الكلمة المحرفة من خلال السياق وسابق الكلام ولاحِقه، وأمارة ذلك الاقتران والازدواج الواردان في نص الفتوى بين قوله: «ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»، وقوله: «ويعامل المسلم فيها بما يستحقه»؛ إذ لو كان المراد كما فهموا "ويقاتل الخارج" لما كان هناك داعٍ لقوله بعدها: «بما يستحقه»؛ لأن الخلاف ليس في كيفية القتال، وإنما في إقرار القتال ومشروعيته، هذا أمر.

الأمر الآخر أن سبب استمداد القتاليين من هذه الفتوى وجعلها دليلًا لهم أن عبارة "ويقاتل الخارج عن الشريعة" تضمنت أمرين:

الأول: تشريع القتال للخارج عن الشريعة بصيغة البناء للمجهول؛ إذ من حق أي مسلم أن يقوم بهذا، وبذلك أصبحت هذه الجماعات تدَّعي أنها هي التي ستقوم بهذا الدور بما فيه من قتال والخروج على الدول والمجتمعات الإسلامية.

الثاني: لفظة "الخارج عن الشريعة" لفظة واسعة، فإن الخروج عن الشريعة مساحة واسعة تبدأ من صغائر الذنوب وتنتهي إلى كبائر الذنوب الكفرية، وبالتالي أصبحت كل هذه المساحة مساحة للقتال واستحلال أموال الناس، وبتصحيح النص كما ذكرناه يتم تجريد الفتوى من هذا التمسك للجماعات المتطرفة، كما أن التفقه في معنى الفتوى يجردها كذلك من هذا التمسك حيث أكد ابن تيمية على مجموعة من الأسس كما هو واضح لمن أمعن النظر في الفتوى حيث أكد على:

أ. حرمة دماء أهل ماردين وأموالهم، وأن بقاءهم في بلادهم تحت سلطة الكفار المتغلبين عليهم لا يهدر شيئًا من حقوقهم، ولا يحل سبهم ولا رميهم بالنفاق ناهيك عن الكفر.

ب. عدم وجوب الهجرة عليهم إذا تمكنوا من إقامة دينهم.

ج. حرمة مساعدتهم لعدو المسلمين، ولو اضطروا للمصانعة أو التعريض أو التغيب.

د. أن دارهم ليست دار إسلام محض؛ لأن المتغلب عليها غير مسلمين، وليست دار كفر محض؛ لأن أهلها مسلمون، ولكنها دار مركَّبة فيها المعنيان؛ يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه.

ولذا لا يمكن أبدًا أن تكون فتوى ابن تيمية في حق أهل ماردين سببًا في استباحة دماء المسلمين وأموالهم بمجرد بقائهم في بلادهم تحت سلطة الكفار المتغلبين عليهم، وابن تيمية في فتواه هذه ينطلق من رؤية إسلامية صِرْف، تحتاط في الدماء والأموال بله التكفير إلى أبعد حد؛ لأن المسلم يحكم بإسلامه إذا شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فإذا قالها فقد عصم دمه وماله إلا بحقه، ولا يزول وصف الإسلام عنه إلا بيقين(1).

وبتصحيح نص الفتوى يتم تجريد الفتوى من هذا المتمسك للجماعات القتالية بها، كما أن فهم مضمون الفتوى فهمًا صحيحًا يجردها أيضًا، وعلى هذا فقد تعقب محمد عبد السلام فرج في كتابه (الفريضة الغائبة) جمعٌ من علماء الأزهر الشريف، ومنهم الشيخ جاد الحق علي جاد الحق شيخ الأزهر الأسبق، والشيخ عطية صقر رئيس لجنة الفتوى في الأزهر رحمهما الله(2)، وقد ناقشوا مضمون الفتوى وخطورتها وفندوها.

سادسًا/ التوجيه الأمثل لفتوى ماردين للشيخ ابن تيمية:

قَسَّمَ العلماءُ البلادَ من حيث قبول الإسلام وعدم قبوله إلى: دار إسلام ودار حرب، وبناء على هذا التقسيم تختلف أحكام كثيرة من أحكام الفقه الإسلامي؛ كالحدود والجهاد والديات(3).

---

(1) السابق نفسه.

(2) انظر: كتاب نقض الفريضة الغائبة، فتوى ومناقشة الإمام الأكبر/ جاد الحق، والشيخ عطية صقر (ص80) هدية مجلة الأزهر – المحرم ١٤٢٤هـ.

(3) دار الإسلام هي: كُلُّ بُقْعَةٍ تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة. أما دار الحرب فهي: كُلُّ بُقْعَةٍ تكون فيها أحكام الكفر ظاهرة. انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٠/ ٢٠١).

كان هذا هو التقسيم المعتمد عند العلماء والفقهاء، وقد اجتهد الشيخ ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في هذه الفتوى بالقول بالدار المُرَكَّبَة[1]، وهذا التقسيم والقول بالدار المركبة "يمكن الانطلاق منه إلى توصيف البلاد التي يقيم فيها المسلمون إذ ما ثم رقعة في العالم اليوم إلا وللمسلمين فيها وجود وتواجد، وتختلف ظروفهم من بلد إلى بلد فهم في بعض البلاد غير المسلمة يتمتعون بحقوق المواطنة الكاملة ويستطيعون إظهار شعائر دينهم ويمارسون عباداتهم ولا يكرهون ولا يستكرهون على منكر، فيمكن أن توصف هذه البلاد بأنها فضاء سلام، وأنها وإن لم تكن دار إسلام فإنها دار سلام وأمن، يأمن فيها المسلمون على دينهم، ويجوز البقاء فيها ما داموا في حالة تمكنن من إظهار دينهم. كما دفع النبي ﷺ بالمهاجرين الأول إلى أرض الحبشة وهي دار كفر وكان المبرر لذلك كونها دار أمان لهم يأمنون فيها على دينهم؛ لأن بها ملكًا عادلًا لا يظلم الناس عنده وإلى ذلك انتهى بيان مؤتمر ماردين حيث نص في فقرة منه على هذا المعنى[2].

ومن هنا ينبغي أن نفهم أن التقسيم الثنائي للمعمورة ليس وحيًا إلهيًا، فلم يرد فيه نص صريح صحيح؛ بل هو اجتهاد من العلماء، وينبغي النظر فيه، وفى غيره من التقسيمات وفق المتغيرات الحديثة، والواقع المعاش، وتنزيل النصوص الشرعية عليه، وهو ما اجتهد فيه ابن تيمية وأشار إلى الدار المركبة.

وهذا ما يتماشى مع الواقع المعاصر، وينسجم مع التقسيم الإسلامي للأرض، ويتناسب مع المعطيات الدولية المعاصرة، وهو أكثر ملائمة للواقع، وأنسب للرؤية الإسلامية المتكاملة والبناءة.

وأخيرًا.. فإذا كان الجهاديون والتكفيريون قد انحرفوا في فهم النص المقدس (كتابًا وسنةً)، فليس بغريب أن ينحرفوا في فهم نص تراثي يرون فيه تأييدًا لهم في تكفيرهم للحكام والمحكومين من أبناء المجتمع الإسلامي، فهو تحريفٌ في النقل، وانحراف في الفهم، وبهذا ندرك جذور الإشكاليات حول الجهاد في الواقع المعاصر وعلاقتها بالتراث.

---

(١) ومعنى الدار المركبة: أي التي ليست بمنزلة دار الإسلام التي يجري عليها أحكام الإسلام لكون جندها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار بل هي قسم ثالث. فماردين هي مركبة، فيها المعنيان.

(٢) انظر: سجال مؤتمر ماردين، د/ عبد الوهاب الطريرى، موقع الشيخ - السبت ٣ جمادى الأولى ١٤٣١هـ/ ١٧ إبريل ٢٠١٠.

المبحث الثالث

صور من الإشكاليات حول الجهاد في التراث الفكري المنحرف ونقدها

تعددت صور الإشكاليات والانحرافات حول الجهاد الإسلامي في التراث الفكري المنحرف من ناحية مفهومه، وغايته، وتطبيقه على الواقع، وفيما يلي عرض ونقد لها في المطالب التالية:

المطلب الأول/ إشكالية الانحراف في بيان غايات الجهاد وأنه غاية في ذاته:

وجه الإشكال: من الأمور التي وقع فيها إشكال عند منظري الفكر التكفيري أنهم نظروا إلى الجهاد على أنه غاية في ذاته وليس وسيلة لغايات عظمى ومقاصد شرعية شريفة. فقد جاء فيما كتبه عدد من قادة الجماعة الإسلامية في مصر بعد إعلانهم مبادرة نبذ العنف قولهم: «لقد شرع الله الجهاد والقتال ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ﴾[1]، وهذا هو الهدف الأسمى للجهاد، فإذا أصبح الجهاد والقتال نفسه محدثًا للفتنة في الدين ومانعًا من تعبيد الناس لربهم وصادًا للناس عن دعوة الحق ومؤيدًا للقبض على آلاف من الشباب المسلم ومنع الدعوة إلى الله ومنع كل مظهر من مظاهر الإسلام، وإطفاء جذوة الدين في قلوب الشباب المسلم الصغير وتخويف كل من يدعم الإسلام ودعوته بنفسه أو ماله أو جهده أو جاهه. إذا أصبح الجهاد والقتال كذلك فقد خرج عن مقصوده الأسمى، ولا بد من وقفة حازمة لتصحيح مساره قبل أن تحترق بلاد المسلمين كلها وتحتل كلها بعد أن حرمت ساحة هذه البلاد من دعوة نقية صافية»[2].

وعلى هذا فإن اعتبار الجهاد غاية لمجرد طلب الشهادة أو قتال الكفار دون مراعاة لضوابط الجهاد في سبيل الله ودون مراعاة للمفاسد والمصالح هو فهم منحرف لمصطلح الجهاد.

---

(١) سورة البقرة، الآية (١٩٣).

(٢) انظر: تفجيرات الرياض الأحكام والآثار - قيادات الجماعة الإسلامية (ص٤٣) مكتبة التراث الإسلامي - القاهرة، ط١ - ١٤٢٤هـ.

مناقشة الإشكالية ودحضها: ويمكن رد هذا الإشكال من وجوه:

❖ الأول: من الحقائق القرآنية المقررة شرعًا أن القتال في الإسلام ليس غاية في ذاته، ولا مطلوبًا لذاته، بل هو وسيلة لتحقيق العدل، ورد الظلم، يشهد لهذا قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾[1]. ويؤيده حديث: «**أَيُّهَا النَّاسُ، لاَ تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ العَدُوِّ، وَسَلُوا الله العَافِيَةَ**»[2]. فلو كان غاية لكان أمنية، ولكنه وسيلة لتحقيق مقاصد الدين العظيمة، بضوابطه وشروطه الشرعية، فالجهاد ليس كما يتصوروه هؤلاء المنحرفون فكريًا بحثًا يائسًا عن الشهادة بل غايته النصر والتمكين للدين.

❖ الثاني: أصبح من الحقائق المقررة في تراثنا الإسلامي أن الجهاد إنما شرع من باب الوسائل لا المقاصد، فليس الجهاد مقصودًا لذاته، وإنما هو وسيلة لتحقيق غايات وفى هذا يقول الخطيب الشربينى: «وَوُجُوبُ الْجِهَادِ وُجُوبُ الْوَسَائِلِ لَا الْمَقَاصِدِ، إذَا الْمَقْصُودُ بِالْقِتَالِ إنَّمَا هُوَ الْهِدَايَةُ وَمَا سِوَاهَا مِنْ الشَّهَادَةِ، وَأَمَّا قَتْلُ الْكُفَّارِ فَلَيْسَ بِمَقْصُودٍ حَتَّى لَوْ أَمْكَنَ الْهِدَايَةِ بِإِقَامَةِ الدَّلِيلِ بِغَيْرِ جِهَادٍ كَانَ أَوْلَى مِنْ الْجِهَادِ»[3].

❖ الثالث: ناقش سلطان العلماء العز بن عبدالسلام (المتوفى سنة ٦٦٠هـ) هذا المفهوم الخاطئ ورده ردًا عقليًا مقنعًا فقال: «فَإِنْ قِيلَ: الْجِهَادُ إفْسَادٌ، وَتَفْوِيتُ النُّفُوسِ وَالْأَطْرَافِ وَالْأَمْوَالِ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ قُرْبَةٌ إلَى الله؟ قُلْنَا: لَا يُتَقَرَّبُ بِهِ مِنْ جِهَةِ كَوْنِهِ إفْسَادًا، وَإِنَّمَا يُتَقَرَّبُ مِنْ جِهَةِ كَوْنِهِ وَسِيلَةً إلَى دَرْءِ الْمَفَاسِدِ وَجَلْبِ الصَّلَاحِ، كَمَا أَنَّ قَطْعَ الْيَدِ الْمُتَآكِلَةِ وَسِيلَةٌ إلَى حِفْظِ الْأَرْوَاحِ، وَلَيْسَ مَقْصُودًا مِنْ جِهَةِ كَوْنِهِ إفْسَادًا لِلْيَدِ. وَكَذَلِكَ مَا يَتَحَمَّلُهُ النَّاسُ مِنْ الْمَشَاقِّ الَّتِي هِيَ وَسَائِلُ الْمَصَالِحِ»[4]. فالجهاد ليس غاية في ذاته، بل وسيلة لغاية أعظم هي الدفاع عن الدين والنفس.

---

(١) سورة الأنفال، الآية (٦١).

(٢) انظر: صحيح البخاري - بَابٌ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا لَمْ يُقَاتِلْ أَوَّلَ النَّهَارِ أَخَّرَ القِتَالَ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ (٤/ ٥١/ ح٢٩٦٥).

(٣) انظر: مغني المحتاج، الخطيب الشربيني (٦/ ٩) دار الكتب العلمية، ط١ - ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

(٤) انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام (١/ ١٣٢) مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٤١٤هـ/ ١٩٩١م.

❖ الرابع: بين العلماء غايات الجهاد في الإسلام ومقاصده الشرعية، وفى هذا يقول الإمام محمد أبو زهرة: «إن الباعث على الحرب في الإسلام أمران: دفع الاعتداء، وتأمين الدعوة الإسلامية؛ لأنها دعوة الحق، وكل مبدأ سام يتجه إلى الدفاع عن الحرية الشخصية، يهم الداعي إليه أن تخلو له وجوه الناس، وأن يكون كل امرئ حرًا فيما يعتقد، يختار من المذاهب ما يراه بحرية كاملة، ويختار ما يراه أصلح وأقرب إلى عقله، وقد قاتل النبي ﷺ لهذين الأمرين»[1].

ورغم وضوح هذا الأمر وتقرره عند علماء المسلمين رأينا من ينحرف في هذا المفهوم حيث جعل الجهاد غاية في حد ذاته.

المطلب الثاني/ إشكالية تكفير الحكام والخروج عليهم باسم الجهاد:

وجه الإشكال: ومما أدخله التكفيريون في مفهوم الجهاد، وليس من الجهاد في شيء الخروج على الحكام، وعدم السمع والطاعة لهم، فقد وجد في العصر الأول بعض الطوائف الذين دعوا إلى الخروج على سيدنا علي بن أبي طالب ﷺ باسم الجهاد، وظنوا أن ذلك من مفهوم الجهاد المشروع، ثم تبعهم طوائف من المعتزلة والخوارج، ووضعوا أصولًا لمذاهبهم وعَدُّوا منها الجهاد، وأدخلوا فيه الخروج على الولاة، وظل هذا الفكر يتطاير حتى وصل صداه إلى جماعات التكفير حديثًا. فقد جاء في كتاب "الفريضة الغائبة" لمحمد عبد السلام فرج وهو أول من حمل لواء التكفير في العصر الحديث، ومن منظري جماعات العنف والتطرف يقول: «وحكام العصر قد تعددت أبوب الكفر التي خرجوا بها من ملة الإسلام بحيث أصبح الأمر لا يشتبه على كل من تابع سيرتهم، هذا بالإضافة إلى قضية الحكم، فحكام هذا العصر في ردة عن الإسلام، تربوا على موائد الاستعمار.. سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية، فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء وإن صلى وصام وادعى أنه مسلم»[2].

وجاء في كتاب "العمدة في إعداد العدة" الذي يُعد من أهم كتب الجماعات الإسلامية المتطرفة والمنحرفة فكريًا وسلوكيًا ما نصه: «والسلطان إذا كفر وكان ممتنعًا وجب قتاله فرض عين ويقدم على غيره،

---

(١) انظر: العلاقات الدولية في الإسلام، الإمام محمد أبوزهرة (ص٩٨) دار الفكر العربي - القاهرة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

(٢) انظر: الجهاد الفريضة الغائبة، محمد عبد السلام فرج (ص٩) من إصدارات الحركة الإسلامية بمصر.

وهذا كشأن الحكام الذين يحكمون بغير شريعة الإسلام في كثير من بلدان المسلمين فهؤلاء كفار لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[1]، وغيرها من الأدلة، ومعظم هؤلاء يدعون الإسلام، فهم بالكفر صاروا مرتدين. والحق أن هؤلاء الحكام مع حكمهم بغير ما أنزل الله يشرعون للناس ما يشاءون من أحكام، فهم قد نصبوا أنفسهم أربابًا وآلهة للناس من دون الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[2]، فكفرهم كفر مزيد مركب مع صدهم عن سبيل الله.. إلى أن يقول: «وجهاد هؤلاء الحكام المرتدين وأعوانهم فرض عين على كل مسلم من غير ذوي الأعذار الشرعية»[3].

فهم يرون أن الجهاد يتمثل في الخروج على هؤلاء الحكام، ويرون كفرهم؛ لأنهم يحكمون بغير ما أنزل الله؛ بل هم الطواغيت، أي: الكفر ذاته، ومن ثم يجب جهادهم، ولا يجوز الجهاد تحت رايتهم بل يجب قتالهم، وهو أولى من قتال غير المسلمين.

رد هذه الإشكالية ودحضها: ويمكن الرد على هذه الإشكالية من وجوه:

❖ الأول: اتضح جليًا أن السبب في انحراف هؤلاء التكفيريين وتكفيرهم للحكام، واعتبار أن الخروج عليهم واجب، وأن قتالهم فرض عين، هو فهمهم للنص القرآني: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[4]. والناظر لهذه الإشكالية يجد أن سببها هو نفس ما أثاره الخوارج قديمًا في تبرير خروجهم على الحكام، حيث صرفوا هذه الآية على المسلمين بينما هي في الكافرين، وهذا خلط وانحراف في الفهم. ويدل على هذا الانحراف في الفهم ما ذكره شيخ المفسرين الإمام الطبري (المتوفى سنة ٣١٠هـ) في سبب نزول هذه الآية فقد نقل "عن أبي صالح قال: الثلاث الآيات التي في المائدة ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾: ﴿فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾، ﴿فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾، ليس في

---

(١) سورة المائدة، الآية (٤٤).

(٢) سورة التوبة، الآية (٣١).

(٣) انظر: العمدة في إعداد العدة، عبد القادر عبد العزيز (ص٣٠٨ – ٣١١) دار البيارق، ط١ - ١٤٢٠هـ.

(٤) سورة المائدة، الآية (٤٤).

أهل الإسلام منها شيءٌ، هي في الكفار. ويقول حدثنا ابن وكيع قال، حدثنا أبي، عن أبي حيان، عن الضحاك: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ و﴿ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ و﴿ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾، قال: «نزلت هؤلاء الآيات في أهل الكتاب. وعن قتادة قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾، ذكر لنا أن هؤلاء الآيات أنزلت في قتيل اليهود الذي كان منهم»[1]. والذي ذكره الإمام الطبري يرد فهم التكفيريين للآية الكريمة، ويزيل الإشكال تمامًا؛ حيث إن الآية التي استدلوا بها والآيتان بعدها نزلتا في اليهود خاصة، وقيل: في الكفار عامة، وقيل: في أهل الكتاب عامة، ورغم هذا حملوها على المؤمنين، وبذا يثبت انحرافهم في فهم النص الشرعي وتحريفهم للكلم عن مواضعه.

❖ الثاني: ولو أخذنا بالرأي القائل: "إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" فتكون الآية عامة في الكافرين والمؤمنين، ويكون المعنى الصحيح لها أن "كل من حكم بغير ما أنزل الله، مستهينا بحكمه – تعالى – أو منكرًا له، يعد كافرًا؛ لأن فعله هذا جحود وإنكار واستهزاء بحكم الله ومن فعل ذلك كان كافرًا. أما الذي يحكم بغير حكم الله مع إقراره بحكم الله واعترافه به، فإنه لا يصل في عصيانه وفسقه إلى درجة الكفر"[2].

❖ الثالث: ووجه الانحراف عند هؤلاء أيضًا أنهم قصروا الآية على الحكام وحملوها على العموم، وهذا انحرف في الفهم، وخطأ في تفسير للنص؛ وذلك لأن "كفر الحاكم لحكمه بغير ما أنزل الله مقيد بقيد الاستهانة به، والجحود له، وهذا ما سار عليه كثير من العلماء ... وهو كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق. أي: أن كفر المسلم وظلمه وفسقه ليس مثل كفر الكافر وظلمه وفسقه. فإن كفر المسلم قد يحمل على جحود النعمة"[3]. فالكفر إذا نُسب إلى المؤمنين من الحكام وغيرهم يُحمل على التشديد والتغليظ، لا على الكفر الذي يخرج من الملة، فليس كل من لم يحكم بما أنزل الله من الحكام كافر عمومًا، بل

---

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري (١٠/ ٣٤٧) مؤسسة الرسالة، ط١ – ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

(٢) انظر: التفسير الوسيط، د/ محمد سيد طنطاوي (٤/ ١٦٨) دار نهضة مصر، ط١ – ١٩٩٧م.

(٣) السابق نفسه.

من عطل الحكم بما أنزل الله من الحكام، أو حكم بغيره دون إنكار لصدقه، أو احتكار له فهو مؤمن عاصي وليس بكافر.

❖ الرابع: وقد ذكر شبهتهم هذه وناقشهم فيها الإمام الألوسى بقوله: «واحتجت الخوارج بهذه الآية على أن الفاسق كافر غير مؤمن، ووجه الاستدلال بها أن كلمة (مِنْ) فيها عامة شاملة لكل من لم يحكم بما أنزل الله تعالى، فيدخل الفاسق المصدق أيضًا؛ لأنه غير حاكم وعامل بما أنزل الله تعالى، وأجيب بأن الآية متروكة الظاهر، فإن الحكم وإن كان شاملًا لفعل القلب والجوارح، لكن المراد به هنا عمل القلب وهو التصديق، ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى»[1].

❖ الخامس: أن النصوص الشرعية متواترة في النهي عن الخروج على الولاة، وأن ذلك من المحرمات، ومن النصوص الشرعية الدالة على ذلك، ما رواه البخاري في صحيحه عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ**»[2]. وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ يَرْوِيهِ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَكَرِهَهُ فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُفَارِقُ الجَمَاعَةَ شِبْرًا فَيَمُوتُ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً**»[3]. وذكرت النصوص شرطا للطاعة وهو ما رواه البخاري عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «**السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى المَرْءِ المُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلاَ سَمْعَ وَلاَ طَاعَةَ**»[4]. إلى غير ذلك من النصوص الشرعية التي توجب السمع والطاعة للإمام ما لم يأمر بمعصية، وتحرم الخروج على الحكام والأمراء والولاة.

وعلى هذا.. فأساس هذه الشبهة منقول عن الخوارج حيث إنهم ينظرون إلى العاصي على أنه كافر، ويسوون بين معصية الشرك وباقي المعاصي، وقد اعتمدوا في هذه الشبهة على ظاهر هذه الآية، وغفلوا عن

---

(١) انظر: روح المعاني، الألوسي (٣/ ٣١٤) دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ - ١٤١٥هـ.

(٢) انظر: صحيح البخاري – بَابُ: السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِلْإِمَامِ (٩/ ٦٢/ ح٧١٤٢) دار طوق النجاة، ط١ - ١٤٢٢هـ.

(٣) انظر السابق (٩/ ٦٢/ ح٧١٤٣).

(٤) انظر السابق (٩/ ٦٣/ ح٧١٤٤).

النصوص المخصصة، والمعارضة لما استشهدوا به، كالنصوص التي صرحت بإطلاق لفظ المؤمن على العاصي.

هذا.. وينبغي أن نفهم أن الحكم بغير ما أنزل الله قد يكون من الفرد نفسه في سلوكه الشخصي كمن يستحل الخمر، أو مع أسرته كتحليل حرمان الأنثى من الميراث، أو مع الناس كاستحلال سرقتهم والارتشاء منهم، وقد يكون من الحاكم كإباحة المحرم، أو وضع قانون يخالف الشرع.

المطلب الثالث/ إشكالية تكفير المجتمع واغتيال قياداته باسم الجهاد:

وجه الإشكال: من أخطر أسباب الانحراف في مفهوم الجهاد لدى الجماعات المتطرفة، وأصحاب الفكر التكفيري المسارعة في تكفير للمجتمع، فإذا كان الحاكم عندهم كافر، فكذلك كل من رضى بحكمه فهو كافر، وكل من يدافع عنه من الجيش والشرطة أو من يرضى بحكمه فهو كافر، يجب قتاله، وهو من الجهاد المقدس عندهم. يقول صاحب كتاب العمدة في إعداد العدة: «والسلطان إذا كفر وكان ممتنعًا وجب قتاله فرض عين ويقدم على غيره. وهذا كشأن الحكام الذين يحكمون بغير شريعة الإسلام في كثير من بلدان المسلمين فهؤلاء كفار... وإذا كان الحاكم المرتد ممتنعًا بطائفة تقاتل دونه، وجب قتالهم، وكل من قاتل دونه فهو كافر لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١]، وجهاد هؤلاء الحكام المرتدين وأعوانهم فرض عين على كل مسلم من غير ذوي الأعذار الشرعية»[١].

ويحكم أبو جندل الأزدي – فارس الزهراني – بكفر رجال الأمن وشرعية قتالهم فيقول:

«**أولًا/** إن هذا الأقسام المباحث أو الاستخبارات أو مباحث أمن الدولة أو الأمن الوقائي أو الأمن السياسي أو ما شئت من أسماء هي أقسام كافرة مرتدة لا شرعية لها، يجب جهادها وقتالها.

ثانيًا/ أن تبين الموانع إنما يكون في المقدور عليه وأما المحارب وغير المقدور عليه فليس كذلك.

---

(١) انظر: العمدة في إعداد العدة، عبد القادر عبدالعزيز (ص٣٠٨ – ٣١١).

ثالثًا/ أن قتال المباحث حتى لو فرضنا جدلًا أنهم مسلمون هو من باب دفع العدو الصائل وأن قتيل المباحث إلى النار وقتيل المجاهدين من الشهداء»[1].

وقد انتشر هذا الفكر عند بعض الشباب الذي ليس لديه تحقيق من هذه الأفكار، وليس عنده مناعة كافية لدفع هذه الأقوال، فكانت مشكلة التفجيرات والاغتيالات باسم الجهاد في استخدام العبوات الناسفة والأسلحة الحديثة الفتاكة في هذا العصر، مما له آثار جسيمة، وعواقب وخيمة، وأحدثت من المفاسد الشيء الكثير، من إزهاق أرواح الأبرياء وتدمير الممتلكات، وإفساد المصالح، والمنشآت العامة، وقتل عدد من غير المسلمين المستأمنين في بلاد الإسلام بعهد أمان من ولي الأمر، سواء كانوا سائحين أو خبراء أو عمالًا وغيرهم، وهذا ناتج عن الجهل بكتاب الله[2].

رد هذه الإشكالية ودحضها: ورد هذا الإشكال من وجوه:

❖ الأول: لا شك أن هذه الأفكار المسمومة، والمفاهيم المغلوطة حول الجهاد لا يرضاها الدين الصحيح، ولا يقرها العقل السليم، ولا المنطق السديد، فالجهاد في الإسلام لا بد أن يكون مع إمام، حتى لا تحدث فوضى، ولو لم يكن هناك ولاية وإمامة فلا يكون هناك جهاد، بل هو نوع من الإرهاب، والقتال غير المشروع.

❖ الثاني: من الضوابط الشرعية للجهاد: مراعاة العهود والمواثيق التي يعقدها أهل الإسلام، فإذا كان هناك عهد وميثاق، فإنه لا يجوز نقضه باسم الجهاد، ومن النصوص الشرعية الدالة على ذلك: قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾[3].

---

(١) انظر: أسباب الانحراف في مفهوم الجهاد ووسائل علاجه، أ.د/ سليمان بن صالح الغصن (ص٤٢)؛ عن الباحث في حكم قتل أفراد وضباط المباحث، لفارس الزهراني (ص٨٦) – الشبكة العنكبوتية.

(٢) لمزيد من التفصيل انظر: التفجيرات والاغتيالات (الأسباب والآثار والعلاج)، أبو الحسن السليماني، مجلة البحوث الإسلامية، العدد (٩٧) – شوال ١٤٣٣هـ؛ والفرق بين الجهاد والإرهاب (٩٧/ ٢٣٦).

(٣) سورة المائدة، الآية (١).

❖ الثالث: من القواعد الشرعية المقررة أنه إذا عاهد الإمام الأعظم قومًا، أو أَمَّنَهُم لزم من تحت يده أن يلتزموا بما صدر من الإمام من عهد وميثاق، ويحرم عليهم أن ينقضوا ذلك العهد. قال الإمام ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ: «وَيَصِحُّ أَمَانُ الْإِمَامِ لِجَمِيعِ الْكُفَّارِ وَآحَادِهِمْ؛ لِأَنَّ وِلَايَتَهُ عَامَّةٌ عَلَى الْمُسْلِمِينَ. وَيَصِحُّ أَمَانُ الْأَمِيرِ لِمَنْ أُقِيمَ بِإِزَائِهِ مِنْ الْمُشْرِكِينَ، فَأَمَّا فِي حَقِّ غَيْرِهِمْ، فَهُوَ كَآحَادِ الْمُسْلِمِينَ؛ لِأَنَّ وِلَايَتَهُ عَلَى قِتَالِ أُولَئِكَ دُونَ غَيْرِهِمْ»(1).

❖ الرابع: تؤكد النصوص الشرعية الصحيحة أنه لا يجوز الخروج للجهاد إلا بعد إذن ولى الأمر الأدنى والأعلى انطلاقًا من النصوص الشرعية الثابتة، فعَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، يَسْتَأْذِنُهُ فِي الجِهَادِ فَقَالَ: «**أَحَيٌّ وَالِدَاكَ؟**» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «**فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ**»(2). ويجب على المجاهد استئذان ولى الأمر الأعلى من الأئمة والولاة، قبل أن يقدم علي الجهاد الشرعية ومن الأدلة على ذلك: قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ﴾(3). وعملًا بما رواه مسلم عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «**إِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ، يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ، وَيُتَّقَى بِهِ، فَإِنْ أَمَرَ بِتَقْوَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ وَعَدَلَ، كَانَ لَهُ بِذَلِكَ أَجْرٌ، وَإِنْ يَأْمُرْ بِغَيْرِهِ كَانَ عَلَيْهِ مِنْهُ**»(4)، فدل ذلك على أن القتال لا بد فيه من إمام. والذين يأمرون بالنَّفْر هم أهل الولاية، وهو الإمام الأعظم فعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**لاَ هِجْرَةَ بَعْدَ الفَتْحِ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ، وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوا**»(5)، أي: وإذا دعاكم الإمام إلى الخروج معه للجهاد فاخرجوا معه بدون تثاقل.

---

(1) انظر: المغني لابن قدامة (9/ 242) مكتبة القاهرة 1388هـ/ 1968م .

(2) انظر: صحيح البخاري – بَابُ: الجِهَادِ بِإِذْنِ الأَبَوَيْنِ (4/ 59/ ح3004).

(3) سورة النور، الآية (62).

(4) انظر: صحيح مسلم – بَابٌ: فِي الْإِمَامِ إِذَا أَمَرَ بِتَقْوَى اللهِ وَعَدَلَ أَجْرٌ (3/ 1371/ ح1841) دار إحياء التراث العربي– بيروت.

(5) انظر: صحيح البخاري – بَابُ: فَضْلِ الجِهَادِ وَالسِّيَرِ (4/ 15/ ح2783).

المطلب الرابع/ إشكالية حول بيان حكم الجهاد وادعاء أنه فرض عين:

وجه الإشكال: من أسباب الانحراف المتعلقة بالجهاد الانحراف في بيان حكم الجهاد، وادعاء أنه فرض عين، ويظهر من كتابات المنحرفين في مفهوم الجهاد أنهم ينظرون إلى الجهاد على أنه فرض عين في هذا الزمان؛ وذلك لأنهم ينظرون إلى بلاد الإسلام على أنها محتلة إما من قبل الحكام الكفرة في نظرهم، أو من يوالونهم من الكفرة وأعداء الدين، وهو واجب دون شرط أو قيد.

جاء في كتاب "الجهاد الفريضة الغائبة" أخطر مصادر الجماعات المتطرفة ما نصه: «وبالنسبة للأقطار الإسلامية فإن العدو يقيم في ديارهم ... بل أصبح العدو يمتلك زمام الأمور وذلك العدو هم هؤلاء الحكام الذين انتزعوا قيادة المسلمين، ومن هنا فجهادهم فرض عين، هذا بالإضافة إلى أن الجهاد الإسلامي اليوم يحتاج إلى قطرة عرق كل مسلم. واعلم أنه إذا كان الجهاد فرض عين فليس هناك استئذان للوالدين في الخروج للجهاد كما قال الفقهاء، فمثله كمثل الصلاة والصوم»[(١)].

ويقول صاحب كتاب العمدة في إعداد العدة: «وكون جهاد هؤلاء الطواغيت فرض عين هو من العلم الواجب إشاعته في عموم المسلمين ليعلم كل مسلم أنه مأمور شخصيًا من ربه بقتال هؤلاء»، وقال: «وقتال هؤلاء الحكام المرتدين مقدم على قتال غيرهم من الكفار الأصليين من يهود ونصارى ووثنيين ... وجهاد هؤلاء الطواغيت فرض عين للمرء أن يفعله وحده إن أراد، خاصة إذا أمكنته الفرصة من أحد هؤلاء»[(٢)].

رد هذه الإشكالية ودحضها: ناقشت دعوى هؤلاء المنحرفين أن الخروج على الحاكم هو الجهاد الشرعي وأبطلتها سابقًا، وهنا نناقش دعواهم أن الجهاد فرض عين فأقول: إن المتتبع لتراثنا الفقهي يدرك خطأ هؤلاء المنحرفين، ويكفى في الرد عليهم أن نذكر ما قاله ابن قدامه في مسألة متى يكون الجهاد فرض عين يقول:

---

(١) انظر: الجهاد الفريضة الغائبة، محمد عبد السلام فرج (ص٢٨، ٢٩).

(٢) انظر: العمدة في إعداد العدة (ص٣١٦).

«وَيَتَعَيَّنُ الْجِهَادُ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعَ؛ أَحَدُهَا/ إذَا الْتَقَى الزَّحْفَانِ، وَتَقَابَلَ الصَّفَّانِ؛ حَرُمَ عَلَى مَنْ حَضَرَ الِانْصِرَافُ، وَتَعَيَّنَ عَلَيْهِ الْمُقَامُ؛ لِقَوْلِ الله تَعَالَى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَٱثْبُتُواْ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الأنفال: ٤٥]. وقَوْله تَعَالَى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ١٥، ١٦].

الثَّانِي/ إذَا نَزَلَ الْكُفَّارُ بِبَلَدٍ، تَعَيَّنَ عَلَى أَهْلِهِ قِتَالُهُمْ وَدَفْعُهُمْ. الثَّالِثِ: إذَا اسْتَنْفَرَ الْإِمَامُ قَوْمًا لَزِمَهُمْ النَّفِيرُ مَعَهُ؛ لِقَوْلِهِ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِۚ﴾ [التوبة: ٣٨]»[1] وما عدا هذا فهو فرض كفاية.

*****

المبحث الرابع

إشكاليات حول مفهوم الجهاد في النصوص الشرعية المقدسة ونقدها

وفى هذا المبحث نتناول بعض النصوص الشرعية التي دار حولها إشكاليات بسبب الفهم الخاطئ للنصوص، وننقد هذا الفهم في ضوء النصوص الأخرى لنُزيل الإشكال خاصة عند من يزعمون أن القرآن والسنة من التراث الإسلامي، نذكرها ونناقشها مع إيماننا القاطع أن القرآن والسنة ليس من التراث بل هما من الوحي المقدس، ومن هذه الإشكاليات ما يلي:

المطلب الأول/ إشكالية حول آية السيف:

المقصود بآية السيف: اختلف العلماء في المقصود بآية السيف فقيل هي قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍۚ

---

(١) انظر: المغني، ابن قدامة الحنبلي (٩/ ١٩٧) مكتبة القاهرة ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[1]. وأضاف بعضهم إلى هذه الآية قول الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةًۚ﴾[2]. وقيل هي قوله: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٖ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[3].

وجه الإشكال في آية السيف: جاء الإشكال في آية السيف وأشباهها من ناحيتين:

❖ الأولى: ادعى الجهاديون والتكفيريون أن آية السيف تؤصل للعلاقة بين المسلمين وغيرهم ويرون أنها ناسخة لكل آيات الدعوة بالحوار والمسالمة، وأن السيف هو الفيصل بين المسلمين وغيرهم معتمدين في ذلك على بعض تفاسير القرآن الكريم، وعلى أن ظاهر هذه النصوص الذى يوهم أنها تدعو إلى قتال الآخرين وأن ذلك هو الأصل في الإسلام.

❖ الثانية: أنه وجدت نصوص تراثية عن بعض العلماء تفيد بأن آية السيف ناسخة لآيات الدعوة بالحكمة والموعظة والجدال بالتي هي أحسن. من ذلك ما نُقل عن الْمَهْدَوِيُّ عَنْ قَتَادَةَ أَنَّ قَوْلَهُ: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ مَنْسُوخٌ بِآيَةِ السَّيْفِ[4].

وقد ادعى هبة الله بن سلامة البغدادي (ت٤١٠هـ) في كتابه "الناسخ والمنسوخ في القرآن": «أن آية السيف نسخت مائة وأربعًا وعشرين آية ثم صار آخرها ناسخ لأولها»[5]. ووجود مثل هذه الأقوال المرجوحة في كتب التراث سبب إشكالًا من ناحيتين:

الأولى: أن الخوارج والجهاديين أخذوا من هذه الأقوال التراثية أدلة على توجهاتهم المنحرفة.

والثانية: أن أعداء الإسلام استغلوا هذا الفهم المغلوط في تشويه صورة الإسلام.

---

(١) سورة التوبة، آية (٥).

(٢) سورة التوبة، آية (٣٦).

(٣) سورة التوبة، آية (٢٩).

(٤) انظر: تفسير القرطبي (٢/ ١٧) دار الكتب المصرية – القاهرة، ط٢ – ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

(٥) انظر: الناسخ والمنسوخ في القرآن، هبة الله بن سلامة – ت موفق فوزى جبر (ص٦٨) دار الحكمة – دمشق ١٩٩٤م.

رد الإشكال حول آية السيف: نقول إن العلماء اختلفوا في المقصود بآية السيف، وعلى فرض أنها واحدة من الآيات السابقة، فيمكن إزالة هذا الإشكال من وجوه:

❖ الأول: إذا علمنا أن هذا الظاهر غير مراد وأن القول بأن آية السيف ناسخة هو قول مرجوح، وهو من سوء الفهم كما قال العلامة ابن الجوزى (المتوفى سنة ٥٩٧هـ): «وَقَدْ ذَكَرَ بَعْضُ مَنْ لا فَهْمَ لَهُ مِنْ نَاقِلِي التَّفْسِيرِ أَنَّ هَذِهِ الآيَةَ وَهِيَ آيَةُ السَّيْفِ نَسَخَتْ مِنَ الْقُرْآنِ مِائَةً وَأَرْبَعًا وَعِشْرِينَ آيَةً ثُمَّ صَارَ آخِرَهَا نَاسِخًا لِأَوَّلِهَا، وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ﴾. وَهَذَا سُوءُ فَهْمٍ؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى: اقْتُلُوهُمْ وَأْسِرُوهُمْ إِلا أَنْ يَتُوبُوا مِنْ شِرْكِهِمْ، وَيُقِرُّوا بِالصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ فخلوا سبيلهم ولا تقتلوهم»[1].

❖ الثاني: أن للعلماء في بيان مفهوم آيات السيف تأويلات راجحة فقد فسرها شيخ المفسرين الإمام الطبري بأنها دعوة للوحدة في وجه المشركين، لا أنها تدعو لقتالهم أجمعين، فيقول: «في قوله جل ثناؤه: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ بالله - أيها المؤمنون - جميعًا غير مختلفين، مؤتلفين غير مفترقين، كما يقاتلكم المشركون جميعًا، مجتمعين غير مفترقين»[2]. ونقل عن ابن عباس وعلى وقتادة والسدي أقوالًا تؤكد هذا الهم للآية، فالآية على هذا التفسير والفهم ليست أمرًا بشن الحرب على الكفار جميعًا، بل دعوة للتناصر والوحدة في وجه العدو الذي يقاتلنا مجتمعًا.

❖ الثالث: نلاحظ أنه لم ترد كلمة السيف في القرآن الكريم كله، إنما جاءت تسمية (أية السيف) من إطلاقات المفسرين والفقهاء، ومع أهمية هذه الملاحظة فقد أكد العلماء على أن أية السيف ليست عامة في كل المشركين، بل هي خاصة بمن نقض العهد مع المسلمين، يقول الإمام أبو السعود (المتوفى سنة ٩٨٢هـ) في كتابه "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم": «والخطابُ في عاهدتم للمسلمين، وقد كانوا عاهدوا مشركي العربِ من أهل مكةَ وغيرِهم بإذن الله تعالى، واتفاقِ الرسولِ ﷺ، فنكَثوا إلا بني ضَمْرَةَ وبني كِنانَةَ، فأُمر المسلمون بنبذ العهدِ إلى الناكثين، وأُمهلوا أربعةَ أشهر ليسيروا أين شاءوا»[3]. وذهب إلى هذا الرأي

(١) انظر: نواسخ القرآن، ابن الجوزي – ت محمد المليباري (٢ / ٤٦٥) المدينة المنورة، ط٢ – ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

(٢) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبوالسعود (٤/ ٤٠) دار إحياء التراث العربي – بيروت.

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٤/ ٢٤٢) مؤسسة الرسالة، ط١ – ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

جمع من المفسرين والعلماء[1]، فمن القدامى كالإمام الطبري، والقرطبي، والرازي، والألوسي، والزمخشري، والنسفي، والبيضاوي، وابن العربي وابن كثير وغيرهم، ومن العلماء المعاصرين الإمام محمود شلتوت، والإمام محمد عبده، والشيخ رشيد رضا، والعلامة محمد الغزالي.

❖ الرابع: أن القول بنسخ آيات الجدال يعارضه قول طائفة من العلماء الذين يرون أن آيات الجدال محكمة، ومنه ما نقله الإمام القرطبي عن مجاهد فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ فقد قال: «هِيَ مُحْكَمَةٌ فَيَجُوزُ مُجَادَلَةُ أَهْلِ الْكِتَابِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ عَلَى مَعْنَى الدُّعَاءِ لَهُمْ إِلَى اللهِ ﷻ، وَالتَّنْبِيهِ عَلَى حُجَجِهِ وَآيَاتِهِ، رَجَاءَ إِجَابَتِهِمْ إِلَى الْإِيمَانِ، لَا عَلَى طَرِيقِ الْإِغْلَاظِ وَالْمُخَاشَنَةِ، وقوله على هذا ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ﴾ معناه: ظلموكم، وإلا فكلهم ظلم على الإطلاق». ثم علق القرطبي على هذا بقوله: «وقول مجاهد حسن؛ لأن أحكام الله ﷻ لا يقال فيها: إنها منسوخة؛ إلا بخبر يقطع العذر أو حجة من معقول، واختار هذا القول ابن العربي»[2].

ومن هؤلاء المفسرين ابن كثير فهو أيضًا يميل إلى رد دعوى النسخ في آيات جدال الكفار، فيقول: «بَلْ هِيَ بَاقِيَةٌ أَوْ مُحْكَمَةٌ لِمَنْ أَرَادَ الِاسْتِبْصَارَ مِنْهُمْ فِي الدِّينِ، فَيُجَادِلُ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، لِيَكُونَ أَنْجَعَ فِيهِ ... وَهَذَا الْقَوْلُ اخْتَارَهُ ابْنُ جَرِيرٍ، وَحَكَاهُ عَنِ ابْنِ زَيْدٍ. وَقَوْلُهُ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ﴾ أَيْ: حَادُوا عَنْ وَجْهِ الْحَقِّ، وعَمُوا عَنْ وَاضِحِ الْمَحَجَّةِ، وَعَانَدُوا وَكَابَرُوا، فَحِينَئِذٍ يُنْتَقَلُ مِنَ الْجِدَالِ إِلَى الْجِلَادِ، وَيُقَاتَلُونَ بِمَا يَرْدَعُهُمْ وَيَمْنَعُهُمْ»[3].

وبهذا يزول الإشكال ويتبين أن الرأي القائل بأن آية السيف ناسخة لآيات السلم هو قول مرجوح، ولا دليل عليه، فآيات الدعوة محكمة، وباقية للعمل بها للدعوة بالجدال لا الجلاد، وباللسان لا السنان، وليس في الآية دليل على قتال من لم يقاتل المسلمين أو يصد عن الدعوة من الكافرين، إنما جاءت الآيات

---

(١) انظر تفسير الآية الخامسة من سورة التوبة في تفاسير هؤلاء العلماء.

(٢) انظر: تفسير القرطبى (١٣/ ٣٥٠).

(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٦ / ٢٨٣) دار طيبة، ط٢ - ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

لتعالج حالات متعددة، في ظروف متغايرة، وفهم واقع تنزُل الآيات يثمر فهمًا صحيحًا للحالات التي جاءت تعالجها.

المطلب الثاني/ إشكالية حول حديث (بُعِثْتُ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللهُ لَا شَرِيكَ لَهُ):

استشكل على البعض وجود حديث عَنِ ابْنِ عُمَرَ يقول فيه رَسُولُ الله ﷺ: «**بُعِثْتُ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي، وَجُعِلَ الذِّلَّةُ، وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي، وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ**» على أنه يدعو إلى القتال وأن الدعوة لا تكون إلا بالجهاد المسلح.

والجواب على هذا الإشكال من ناحيتين:

❖ **الأولى**: من ناحية سند الحديث: فالحديث رواه الإمام أحمد في المسند وعلق على إسناده الشيخ شعيب الأرنؤوط بقوله: «إسناده ضعيف على نكارة في بعض ألفاظه. وهذا الحديث يدور على ابن ثوبان – وهو عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان – وقد اختلفت فيه أقوالُ المجرحين والمعدلين، فمنهم من قوى أمره، ومنهم من ضعفه، وقد تغير بأخرة، وخلاصة القول فيه أنه حسنُ الحديث إذا لم يتفرد بما ينكر، فقد أشار الإمام أحمد إلى أن له أحاديث منكرة، وهذا منها[1].

❖ **الثانية**: من ناحية المتن: أما من ناحية المتن فالفهم المغلوط السابق مردود من ناحيتين:

- الأولى: أنه يتعارض مع النصوص الصريحة التي تأمر بالدعوة بالحسنى، ثم إنه لم يرد في القرآن الكريم نص يدل على أن النبي ﷺ بعث بالسيف.

- الثانية: أن الواقع يرد هذا الحديث فتاريخ الدعوة في الفترة المكية يشهد بنقيضه فأي سيف حمله النبي ﷺ وصحابته الكرام في مكة أما المدينة فقد أذن لهم في رد العدوان دون اعتداء.

المطلب الثالث/ إشكالية حول حديث (أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا الله):

وقع إشكال في الفهم عند بعض من وقف عند ظاهر حديث البخاري أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قَالَ: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا الله، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ الله، وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا**

---

(١) انظر: مسند الإمام أحمد – ت شعيب الأرنؤوط وآخرون (٩/ ١٢٤) مؤسسة الرسالة، ط١ – ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الإِسْلاَمِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ»[1].

ووجه الإشكال: أن ظاهر هذا النص يفيد أن الدعوة إلى الإسلام قائمة على الإكراه والعنف وأن الجهاد المسلح هو سبيل الدعوة.

رد الإشكال: والحق أن هذا الظاهر غير مراد بل ويتنافى مع المبادئ العامة للإسلام من وجوه:

❖ الأول: أن المتأمل في النص «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ**» يدرك أن النص أمر بالمقاتلة لا القتل، والفرق شاسع بين الأمرين فالمقاتلة فيها مفاعلة بين طرفين لا طرف واحد، وبذل الجهد في دفع العدو عن إيذئي[2] أما القتل فهو القضاء على العدو، ولا يلزم عقلًا من وجوب المقاتلة على الشيء وجوب القتل عليه.

❖ الثاني: أن لفظ (حتى) في الحديث لبيان غاية القتال وهو زوال العقبات التي تصد عن سبيل الله، فالصد عن سبيل الله من المشركين، ومنع إظهار دين الإسلام هو المبيح لقتالهم، فمن قاتل يقاتل، ومن سالم لا يقاتل.

❖ الثالث: أن كلمة (الناس) ليست على إطلاقها، وليس المراد بها كل الناس، بل طائفة بعينها وهم مشركو مكة ويؤيد هذا ما جاء في الرواية الأخرى التي أخرجها النسائي: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا الله ...إلخ**»[3]. قَالَ الْخَطَّابِيُّ: «مَعْلُومٌ أَنَّ الْمُرَادَ بِهَذَا أَهْلُ الْأَوْثَانِ دُونَ أَهْلِ الْكِتَابِ»[4]. ويؤيد هذا الشيخ محمد الغزالى بقوله: «هذا الحديث يتناول أناسًا معينين نقضوا كل عهد، ورفضوا كل حرية، وكرسوا جهودهم وثرواتهم للقضاء على الإسلام ورجاله ... فالحديث من قبيل العموم الذى أريد به الخصوص وأنه في طائفة انتهت من التاريخ الأول؛ لأن عبدة الأصنام من غير جزيرة العرب يمكن أن

---

(١) السابق نفسه.

(٢) انظر: الجهاد في الإسلام – كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ محمد سعيد البوطي (ص٥٩) دار الفكر – دمشق، ط١ – ١٩٩٣م.

(٣) انظر: سنن النسائي – كِتَابُ: تَحْرِيمِ الدَّمِ (٧/ ٧٥/ ح٣٩٦٦) مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط٢ – ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

(٤) انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي (١/ ٢٠٦) دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٢ – ١٣٩٢.

يعاملوا معاملة اليهود والنصارى»[1]. وعلى هذا فإن (أل) في كلمة الناس للعهد وليست للجنس، فالحديث خاص بمن نقض العهد من المشركين وليس على عمومه.

❖ الرابع: أن ظاهر الحديث معلول بمعارضته للقرآن الكريم بسبب علة تعميمه القتال لكل من هو غير مسلم، وفيه تناقض مع القرآن الكريم؛ لأن معنى الحديث إكراه الناس على الإيمان بالسيف، وهو يتناقض مع سيرة النبي الذي كاتب الملوك والحكام.

❖ الخامس: أن الحديث يعالج التطرف من ناحية أخرى فهو ينهى المسلم عن العدوان على من نطق بالشهادتين، وينهى عن تكفير الآخرين بأمور باطنة ويعترف بالإسلام بناء على الأمور الظاهرة، والحديث دعوة للحرية الدينية واحترام الناس في انتمائهم لما يشاءون من دين، وادعاء أن الحديث دعوة للإرهاب محض نفاق[2].

❖ السادس: أن تاريخ الدعوة يشهد بصدق هذه النظرة، فالقتال يكون لمن يقف حجر عثرة في وجه الدعوة، ويصد عن سبيل الله، فهذا يُدفع بالقتال حتى تصل الدعوة للناس، فمن شاء اعتنقها دون إكراه، ومن شاء بقى على دينه، "فالجهاد في سبيل الله هدفه تبليغ الدعوة الإسلامية إلى الناس وتحقيق حريتهم في اختيار دينهم ولا إكراه في الدين، وإن الحكام كانوا يخدعون الرعية بمعسول القول أحيانا ويخضعونهم ويلزمونهم دينا معينا بالبطش والقهر أحيانًا أخرى، فلإزالة هاتين العقبتين كان الجهاد وكان القتال وكان الحديث الشريف" «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله**»[3].

فدين الإسلام دينٌ هو دين رحمةٍ ورأفةٍ، لم يكره أحدا على الدخول فيه، بشرط ألا يكون عقبةً أو حاجزًا كما قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[4].

---

(١) انظر: الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر، الشيخ/ محمد الغزالى (ص٢٣) طبعة مكتبة وهبة – القاهرة.

(٢) انظر: دفع الشبهات عن السنة والرسول، د/ عبد المهدى عبد القادر (ص١٥٠) مكتبة الإيمان، ط٢ – ٢٠٠٦م.

(٣) انظر: فتح المنعم شرح صحيح مسلم، د/ موسى شاهين لاشين (٧/ ٨٣) دار الشروق، ط١ – ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

(٤) سورة البقرة، الآية (٢٥٦).

المطلب الرابع/ إشكالية حول حديث (الجنة تحت ظلال السيوف):

فقد روى البخاري عَنْ سَالِمٍ أَبِي النَّضْرِ، مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ الله، وَكَانَ كَاتِبًا لَهُ، قَالَ: كَتَبَ إِلَيْهِ عَبْدُ الله بْنُ أَبِي أَوْفَى رضي الله عنهما، فَقَرَأْتُهُ: إِنَّ رَسُولَ الله ﷺ فِي بَعْضِ أَيَّامِهِ الَّتِي لَقِيَ فِيهَا، انْتَظَرَ حَتَّى مَالَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ قَامَ فِي النَّاسِ خَطِيبًا قَالَ: «**أَيُّهَا النَّاسُ، لاَ تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ العَدُوِّ، وَسَلُوا الله العَافِيَةَ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا، وَاعْلَمُوا أَنَّ الجَنَّةَ تَحْتَ ظِلاَلِ السُّيُوفِ**»[1].

وجه الإشكال: فهم البعض من ظاهر هذا النص أن الدعوة الإسلامية تدعو لاستعمال السيف في دعوة الآخرين وأنه الطريق إلى الجنة.

دفع الإشكال ورده: ويمكن رد هذا الإشكال ودفع الفهم المنحرف عنه من وجوه منها:

❖ الأول: أن مناسبة ورود الحديث تجلى لنا معناه الصحيح فالحديث كما رواه البخاري، قيل في مناسبة التعبئة لإحدى الغزوات بدليل ما ورد في صدر الحديث «**فِي بَعْضِ أَيَّامِهِ الَّتِي لَقِيَ فِيهَا**»، وقوله «**لاَ تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ العَدُوِّ**»، وليست المعارك والحروب هي الأصل، بل هي حالة طارئة يضطر لها المسلمون. ومن فقه الإمام مسلم أنه أخرج الحديث في باب كراهة تمني لقاء العدو.

❖ الثاني: أن مفهوم الحديث هو الحض على الآخرة، وليس التحريض على القتال، وهذا ما سطره شُراح الحديث يقول الإمام بدر الدين العيني (المتوفى سنة ٨٥٥هـ) "قَوْله: «**إِن الْجنَّة تَحت ظلال السيوف**» أَي: إِن ثَوَاب الله وَالسَّبَب الْموصل إِلَى الْجنَّة عِنْد الضَّرْب بِالسُّيُوفِ فِي سَبِيل الله، وَقَالَ ابْن الْجَوْزِيّ: الْمُرَاد أَن دُخُول الْجنَّة يكون بِالْجِهَادِ، والظلال جمع: ظلّ، فَإِذا دنى الشَّخْص من الشَّخْص صَار تَحت ظلّ سَيْفه، وَإِذا تدانى الخصمان صَار كل وَاحِد مِنْهُمَا تَحت ظلّ سيف الآخر، فالجنة تُنال بِهَذَا"[2]. إذن هو الجهاد الذي يقع تحت إمرة الإمام، وهو جهاد الدفع، وليس العدوان، وليس القتال للآخرين حبًا للسيف في ذاته.

*****

---

(١) انظر: صحيح البخاري - بَابٌ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا لَمْ يُقَاتِلْ أَوَّلَ النَّهَارِ أَخَّرَ القِتَالَ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ (٤/ ٥١/ ح٢٩٦٥).

(٢) انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العينى (١٤/ ١١٥) دار إحياء التراث العربي – بيروت.

المبحث الخامس

إشكاليات حول علاقة الجهاد بالدعوة الإسلامية ونقدها

وجه الإشكال: وقع إشكال كبير عند منحرفي الفهم، والثقافة، والفكر من منظري جماعات الجهاد والتكفير والهجرة في بيان العلاقة بين الجهاد والدعوة، حيث فهموا أن الجهاد هو السبيل الوحيد للدعوة، وأنه وسيلة البلاغ لهذا الدين، فكتاب الفريضة الغائبة يبدأ بمقدمة يذكر فيها مؤلفه "أن علماء الإسلام في العصر الحديث تجاهلوا الجهاد في سبيل الله رغم علمهم أنه الطريق الوحيد لإعادة ورفع صرح الإسلام؛ لأن طواغيت الأرض لن تزول إلا بقوة السيف"[1].

رد الإشكال: والحق إن هناك علاقة وثيقة بين الجهاد في سبيل الله والدعوة إلى الله تعالى:-

فالجهاد بمفهومه العام: هو بذل الجهد لنشر الدين الصحيح بين الناس وقد جاء بهذا المعنى في السور المكية كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا فُتِنُواْ ثُمَّ جَٰهَدُواْ وَصَبَرُوٓاْ إِنَّ رَبَّكَ مِنۢ بَعۡدِهَا لَغَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[2]. والدعوة إلى الله بكل أساليبها الواردة في قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[3]، هي نوع من الجهاد في سبيل الله عملًا بقوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدۡهُم بِهِۦ جِهَادٗا كَبِيرٗا﴾[4].

ومن هنا فرق العلماء بين نوعين من الجهاد؛ الجهاد الدعوى، والجهاد القتالي:

فالجهاد الدعوى: هو الأصل في تبليغ الإسلام وهو الذي شرع في مكة منذ فجر الدعوة، ولا يزال مشروعًا حتى يومنا هذا، وهو الأصل لجميع أنواع الجهاد الأخرى.

---

(١) انظر: الجهاد الفريضة الغائبة، محمد عبد السلام فرج (ص٥).

(٢) سورة النحل، الآية (١١٠).

(٣) سورة النحل، الآية (١٢٥).

(٤) سورة الفرقان، الآية (٥٢).

الجهاد القتالي: وهو الذي شُرع في المرحلة المدنية بعد الهجرة لأسباب شرعية يقول عنها الإمام محمود شلتوت: «إن آيات القتال تدل على أن سببه ينحصر في رد العدوان وحماية الدعوة وحرية الدين، وفي هذه الدائرة وحدها شرع الله القتال»[1]. ويضاف إلى ذلك: «إزالة المعوقات التي تحول دون تبليغ الدين الصحيح للناس كافة، بالإضافة إلى حماية الأقليات المسلمة من الاعتداء والاضطهاد، وردع الذين ينكثون العهد بعد ميثاقه، وكذا حماية الدولة من الفتن». وليس الغرض من فرضية الجهاد القتالي إزالة الكفر أو الطواغيت كما يزعم المنحرفون فكريا وسلوكيًا.

ويمكن أن نلخص العلاقة بين الجهاد الدعوى والقتالي في أمرين[2]:

❖ أن الجهاد الدعوى من أحكام التبليغ، فالدعوة تتسع وتضيق حسب فهم الداعية، وثقافته، وطاقته، أما الجهاد القتالي فهو من أحكام السياسة الشرعية في باب الاجتهاد.

❖ أن الجهاد الدعوى كان ولا يزال حوارًا وإقناعًا، وليس إرغامًا وإكراهًا، والجهاد القتالي كان درءًا للحرابة والاعتداء، لا عدوانًا وحربًا.

*****

المبحث السادس

المفاهيم الصحيحة للجهاد في ضوء الكتاب والسنة والتراث الإسلامي

وبعد هذه الجولة في ذكر المفاهيم المنحرفة حول الجهاد وأحكامه قديمًا وحديثًا، لا بد من معرفة مفهوم الجهاد الشرعي؟ وما التفسير الصحيح لكلمة الجهاد في النصوص الشرعية؟ لنرد على من يعتقد أن

---

(١) انظر: القرآن والقتال، الإمام/ محمود شلتوت (ص٨٩) مطبعة دار الكتاب العربي – القاهرة ١٩٥١م.

(٢) انظر: كلمة في فقه الجهاد، د/ محمد سالم أبو عاصى (ص١٣٣) من مؤتمر الأزهر العالمى لمواجهة التطرف والإرهاب بالقاهرة ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٤م.

مفهوم الجهاد يعنى إلزام الناس بالدخول في الإسلام، وإلزام الكفار باعتناقه، ما يستدعى ذكر المفاهيم الصحيحة للجهاد في ضوء الكتاب والسنة والتراث الإسلامي كما يلي:

المطلب الأول/ المفاهيم الصحيحة للجهاد في ضوء الكتاب والسنة:

وفى بيان مفهوم الجهاد في القرآن الكريم والسنة النبوية نقف على مجموعة من الحقائق الثابتة التي تردُ على كل فكر منحرف وضال، وتتمثل هذه الحقائق فيما يلي:

❖ أولًا: بالاستقراء وجد أن كلمة الجهاد ومشتقاتها قد ذكرت في القرآن الكريم إحدى وأربعين مرة[1] بصيغ مختلفة مما يدل على أنه مصطلح قرآني خالص، وهذه الصيغ تشمل بالمفهوم القرآني كل أنواع الجهاد، وعليه فحصر مفهوم (الجهاد) في القتال خطأً في فهم الكتاب والسنة، فإن الجهاد فيهما جاء بمعنى القتال، وجاء بمعنى أكبر من ذلك وأشمل قال تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا﴾[2]. قال ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ﴾ أي: القرآن[3]. فالجهاد الكبير هنا ليس هو القتال، وإنما هو الدعوة والبيان بالحجة والبرهان، وأعظم حجة وبيان هو هذا القرآن، وبيانه الذي هو السنة. فمفهوم الجهاد في الكتاب والسنة ليس مرادفًا للقتال بل له مفهوم أوسع وأشمل وهذا ما يفهم من الآية السابقة ومن قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾[4]. فليس المراد بجهاد المنافقين القتال؛ لأن المنافقين يظهرون الإسلام ويتخذونه جُنَّة، والنبي ﷺ لم يقاتلهم بل عاملهم بظواهرهم، ولكن جهاد المنافقين يكون بالوسائل الأخرى، مثل كشف أسرارهم ودواخلهم وأهدافهم الخبيثة، وتحذير المجتمع منهم.

---

(١) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقى (ص١٨٢) دار الكتب المصرية ١٣٦٤هـ.

(٢) سورة الفرقان، الآية (٥٢).

(٣) انظر: تفسير ابن كثير (٦/ ١١٦) دار طيبة، ط٢ - ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(٤) سورة التوبة، الآية (٧٣).

❖ ثانيًا: تتسع دلالة مصطلح الجهاد في القرآن الكريم لتشمل كافة أنواع المجاهدة كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[1]. والمعنى كما نُقل عن ابن عباس: وَالَّذِينَ جاهَدُوا في طاعتنا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سبل ثوابنا. وقيل: جاهَدُوا بالهجرة لَنَهْدِيَنَّهُمْ سبل الثبات، وقيل: وَالَّذِينَ جاهَدُوا بالثبات لَنَهْدِيَنَّهُمْ دخول الجنان[2]. وهذا مما يدل على تعدد ميادين الجهاد، فحصر الجهاد في جانب القتال، قصور في فهم النص.

❖ ثالثًا: بالمطالعة والاستقراء لآيات القرآن الكريم التي ورد فيها لفظ (القتال) يتضح بجلاء أن النص يتعلق بـ"مقاتلة" لا "قتل"، والمقاتلة تعني الدخول في قتال مع من بدأك بالقتال وليس التوجه إليه بداية بقصد قتله[3]. وبالاستقراء تبين أنه "لا توجد آية واحدة تدل أو تشير إلى أن القتال في الإسلام لحمل الناس على اعتناقه"[4]. وهذا مما لم يستوعبه الكثير من أصحاب الفكر المنحرف ممن اختصر الإسلام في الجهاد القتالي.

❖ رابعًا: أن الجهاد القتالي في الإسلام موجه فقط ضد من يقاتلنا، وضد من يعتدي علينا ويخرجنا من ديارنا أو يظاهر على إخراجنا والعدوان علينا، ويحرم علينا نحن المسلمين العدوان بمقاتلة من لا يقاتلنا، قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾[5]. وبهذا يتضح من خلال الرؤية القرآنية لمفهوم الجهاد البعد السلمي في رسالة الإسلام عكس ما يحاول الكثير من أصحاب الفكر الجهادي والتكفيري تصويره.

---

(١) سورة العنكبوت، الآية (٦٩).

(٢) انظر: الكشف والبيان، الثعلبي (٧/ ٢٩٠) دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط١ – ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

(٣) انظر: الجهاد في الإسلام – كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ محمد سعيد البوطي (ص٥٩) دار الفكر – دمشق، ط١ – ١٩٩٣م.

(٤) انظر: الجهاد في الإسلام قديمًا وحديثًا، رودلف بيترز (ص٩٥) طبعة الأهرام الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م؛ وعن القتال، د/ شلتوت.

(٥) سورة البقرة، الآية (١٩٠).

المطلب الثاني/ المفاهيم الصحيحة للجهاد في ضوء التراث الإسلامي:

١) مفهوم الجهاد في التراث اللغوي: مأخوذ من الجُهد بضم الجيم وهو الوسع والطاقة، أو من الجَهد بفتح الجيم وهو المبالغة في العمل[1]. فالجهاد مصدر جهد وهو يدور حول بذل ما في الوسع والطاقة لتحقيق غاية ما.

٢) مفهوم الجهاد في التراث الفقهي: فقد عرف بتعريفات متقاربة منها "إنه الدُّعَاءُ إلَى الدِّينِ الْحَقِّ ... وَعَرَّفَهُ ابْنُ الْكَمَالِ بِأَنَّهُ بَذْلُ الْوُسْعِ فِي الْقِتَالِ فِي سَبِيلِ الله مُبَاشَرَةً أَوْ مُعَاوَنَةً بِمَالٍ، أَوْ رَأْيٍ أَوْ تَكْثِيرِ سَوَادٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ. اهـ"[2].

٣) مفهوم الجهاد في الاصطلاح الشرعي[3]: "بذل المسلم طاقته وجهده في نصرة الإسلام ابتغاء مرضاة الله، ولهذا قيِّد الجهاد في الإسلام بأنه في سبيل الله؛ ليدلَّ على هذا المعنى الضروري؛ لتحقق الجهاد الشرعي، وبهذا جاءت الآيات القرآنية معلنة أنَّ جهاد المسلمين ومنه القتال، إنَّما هو جهاد في سبيل لله".
فالدلالة اللغوية والشرعية للجهاد تدل على أنه يشمل أنواعًا متعددة من الجهاد، كجهاد النفس والمال والبيان والقتال، مما يدل على أن مفهوم الجهاد أوسع من القتال.

٤) مفهوم الجهاد في مأثور السلف من خلال التراث: إن تراثنا الإسلامي بكل فخر واعتزاز، وبدون تعصب محل تقدير، لاعتبارات متعددة منها: "أنه إيجابي النزعة في أخص خصائصه"، "فمن يقرأ القرآن الكريم، وصحيح السنة النبوية في أخص القضايا التي تُسقط الإنسانية وتهدرها وهى (القتال) يدرك إلى أي مدى إنسانية هذين المصدرين وما نتج عنهما من تراث إسلامي، فالقتال وسيلة وليس غاية، والاعتداء به محرم ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، ويجب إيقافه إذا توقف العدو عن القتال ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ

---

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور (٢/ ٣٩٥) دار صادر – بيروت، ط٣ - ١٤١٤هـ.

(٢) انظر: رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين (٤/ ١٢١) دار الفكر-بيروت، ط٢ - ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

(٣) انظر: أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان (ص٢٧٢) مؤسسة الرسالة، ط٩ - ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [التوبة: ٩٠]"[١]. وفي ضوء هذه الحقيقة نذكر طائفة من أقوال السلف حول بيان مفهوم الجهاد وحقيقته وغايته من ذلك:

❖ يقول الرّاغب الأصفهاني: «والجهاد والمجاهدة: استفراغ الوسع في مدافعة العدو، والجِهَاد ثلاثة أضرب: مجاهدة العدو الظاهر، ومجاهدة الشيطان، ومجاهدة النفس وتدخل ثلاثتها في قوله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ﴾[٢]، ﴿وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾[٣]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[٤]، وقال ﷺ: «**جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعداءكم**»، والمجاهدة تكون باليد واللسان»[٥].

❖ ويقول المناوي: «والجهاد استفراغ الوسع في طلب العدو، وهو ثلاثة جهاد العدو الظاهر، وجهاد الشيطان، وجهاد النفس. وغلب استعماله شرعًا في الدعاء إلى الدين الحق»[٦].

❖ ويقول الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى سنة ٩٧٧هـ): «وَوُجُوبُ الْجِهَادِ وُجُوبُ الْوَسَائِلِ لَا الْمَقَاصِدِ، إذَا الْمَقْصُودُ بِالْقِتَالِ إنَّمَا هُوَ الْهِدَايَةُ وَمَا سِوَاهَا مِنْ الشَّهَادَةِ، وَأَمَّا قَتْلُ الْكُفَّارِ فَلَيْسَ بِمَقْصُودٍ حَتَّى لَوْ أَمْكَنَ الْهِدَايَةِ بِإِقَامَةِ الدَّلِيلِ بِغَيْرِ جِهَادٍ كَانَ أَوْلَى مِنْ الْجِهَادِ»[٧].

❖ ويذكر ابن القيم أن للجهاد ثلاث عشرة صورة "فَالْجِهَادُ عنده أَرْبَعُ مَرَاتِبَ: جِهَادُ النَّفْسِ، وَجِهَادُ الشَّيْطَانِ، وَجِهَادُ الْكُفَّارِ، وَجِهَادُ الْمُنَافِقِينَ". ولكل منها صورًا متعددة[٨].

---

(١) انظر: التراث الإسلامي بين التقدير والتقديس، د/ بكر زكى عوض (ص٥٠) سلسلة قضايا إسلامية المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، العدد (١٢٥) القاهرة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

(٢) سورة الحج، الآية (٧٨).

(٣) سورة التوبة، الآية (٤١).

(٤) سورة الأنفال، الآية (٧٢).

(٥) انظر: المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (ص٢٠٨) دار القلم – بيروت، ط١ – ١٤١٢هـ.

(٦) انظر: التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي (ص١٣٣) عالم الكتب القاهرة، ط١ – ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

(٧) انظر: مغني المحتاج ، الخطيب الشربيني (٦/ ٩) دار الكتب العلمية، ط١ – ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

(٨) انظر: زاد المعاد ابن القيم (٣/ ٩) مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٢٧ – ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

وبعد هذا العرض الموجز لمفهوم الجهاد من خلال التراث الإسلامي نصل إلى الحقائق التالية:

١) أن مفهوم الجهاد عند جمهور المسلمين يتسع ليشمل صورًا متعددة من الجهاد، ولا يقتصر على الجهاد القتالي، وهذا مما يزيل اللغط الذي يُثار حوله اليوم من قبل الجماعات الجهادية.

٢) أنهم يرون أن الجهاد القتالي فريضة كفائية، وأنه وسيلة لتحقيق مقاصد الدين، وليس غاية في ذاته، ولا مطلوبًا لذاته؛ بل هو من وسائل الدعوة إلى الدين الصحيح.

٣) أنهم يذهبون إلى أن الجهاد القتالي من أمور السياسة الشرعية، ومن أمور الإمامة العظمى، أي: أنه يوكل للإمام دون غيره في تنظيم شؤونه وإعلانه، وأنه يقع دفعًا للحرابة، والعدوان، لا لسبب الكفر حسب الرأي الذي ارتآه جمهور العلماء.

*****

المبحث السابع

صور وآليات تطبيق الجهاد في الوقع المعاصر

وللجهاد في الإسلام صور متعددة، وسبل كثيرة يتحقق بها ومن أهمها[1] ما يلي:

١) الجهاد بالنفس: بأن يذهب الشخص بنفسه لجهاد أعداء الدين والوطن، وهذا ما يقوم به رجال الجيش في واقعنا المعاصر من التدريب على القتال، والمرابطة في الثغور، وحراسة الحدود، والحفاظ على أمن الوطن، وهو أعلى مراتب الجهاد وأعظمها قدرًا، فقد سُئِلَ رَسُولَ الله ﷺ: أَيُّ العَمَلِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ: «**إِيمَانٌ بِالله وَرَسُولِهِ**» قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: «**الجِهَادُ فِي سَبِيلِ الله**»[2].

٢) الجهاد بالمال: فالمسلم القادر يجهز نفسه ويجاهد فيكون قد جمع بين فضيلتين عظيمتين الجهاد بالنفس والجهاد بالمال، وقد يكون عاجزًا عن القتال، فينفق من ماله لمساعدة المجاهدين بالنفس.

---

(١) انظر: أضواء على الثقافة الإسلامية، د/ نادية شريف العمري (ص٢٧٥) مؤسسة الرسالة، ط٩ - ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

(٢) انظر: صحيح البخاري – باب: من قال إن الإيمان هو العمل (١/ ١٤/ ح٢٦).

٣) المساعدة على الجهاد: وذلك بالإسهام في كل عمل من شأنه التمكين من أسباب النصر: ويتحقق هذا بمضاعفة الجهد في الإنتاج الحربي سواء كان ذلك بالصناعة أو الزراعة أو التجارة، وجلب المعدات الحربية أو إنتاجها وترقية مستواها لتضارع أرقى الأسلحة وأقواها.

٤) ويتحقق الجهاد أيضًا بحراسة أجهزة الدولة العامة من تخريب العدو، وبالتصدي لدعايات العدو وإشاعات المنافقين والمغرضين ومن ثم كشفها والرد عليها بالكلمة الواضحة.

٥) ومن أهم أشكال الجهاد المعاصر[1]، الجهاد العلمي: وذلك بالكشف عن آيات الله تعالى في الكون والنفس؛ لنواكب التطورات العلمية التي يشهدها العالم المعاصر.

٦) الجهاد الحضاري: ببذل الجهد من أجل صياغة مشروع حضاري إسلامي معاصر يعبر عن رؤية شمولية لحاضر العالم الإسلامي.

٧) الجهاد الروحي: بإحياء الربانية، وتجسيد القدوة الصالحة التي يكون التأثير فيها بدلالة الحال أبلغ من دلالة المقال.

٨) الجهاد الإعلامي: بتقديم المثل العليا والقيم الإسلامية برؤية إعلامية ذات برامج هادفة، ومناهج رشيدة، تحافظ على الثوابت، وتنفتح على منجزات الحضارة الواعدة لتفيد منها.

٩) الجهاد الفكري: بإحياء التجديد والاجتهاد الذى يجمع بين فقهاء الشرع، وخبراء الواقع؛ ليقدم حلولًا مرتبطة بالأصل ومتعلقة بالعصر، خروجًا بالأمة من حالة التقليد والجمود.

١٠) الجهاد التنموي: ببذل الجهد من أجل تنمية مستدامة لتحقيق الأمن الغذائي، والصحي، والعلمي، والتقني، وإزالة الأمية، والتخلف، والفقر، والمرض، ليتحقق للأمة استقلالًا تامًا.

١١) ومن صور الجهاد في الواقع المعاصر "بذل الوسع واستفراغ الطاقة والجهد في ميادين العلم والتعلم والتعليم هو جهاد؛ وبذل الوسع واستفراغ الطاقة والجهد في عمران الأرض نهوضًا بأمانة الاستخلاف

---

(١) للاستزادة انظر من رقم ٧ إلى ١٢ في: الخطأ في ضبط المفاهيم الملتبسة، د/ عصام البشير (ص١١ وما بعدها) بحث مقدم لمؤتمر مكافحة الإرهاب الذي نظمته رابطة العالم الإسلامي والمنعقد بمكة المكرمة – جماد أول١٤٣٦هـ/ ٢٢فبراير٢٠١٥م.

الإلهي للإنسان هو جهاد؛ بل إن الرفق بالإنسان والحيوان والنبات والجماد هو جهاد؛ وكذلك البر والإحسان إلى الوالدين والأقربين وأولي الأرحام هو جهاد. كما أن الخشية لله ومراقبته وتقواه هي قمة من قمم الجهاد الذي فرضه الإسلام؛ والكلمة الصادقة جهاد"[1].

وخلاصة القول: إن هذه المفاهيم للجهاد مأخوذة من الجذر اللغوي لكلمة الجهاد، والتي تدل على العموم والشمول، وكذلك من المفهوم الشرعي للكلمة، وتشهد بأن الجهاد في دعوة الإسلام يشمل الدِّين كله؛ ويشمل الحياة كلها بكل جوانبها المختلفة الفكرية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، ويشمل النفس، والشهوات، والأهواء، ووساوس الشياطين ؛ من الجن والإنس، ولهذا يُسمى حينئذ: "الجهاد الأكبر"، وله معنى خاص هو القتال لإعلاء كلمة الله، وهذا يشغل مساحة أصغر من الأولى، ولهذا سُمِّيَ: "الجهاد الأصغر".

*****

الخاتمة

وبعد دراسة موضوع الجهاد أقف مع القارئ على أهم النتائج والتوصيات:

أولًا/ النتائج: توصل البحث لمجموعة من النتائج أهمها ما يلي:

١) تبين لي أن الجذور الأولى لظهور الانحرافات والإشكاليات حول الجهاد الإسلامي تعود إلى القرن الأول الهجري، وإلى فرقة الخوارج خاصة، والتي انحرفت فكريًا وسلوكيًا نتيجة لفهمها الخاطئ لمسألة الإيمان والكفر، فلم يحرروها تحريرًا صحيحًا فضلوا وأضلوا.

٢) يعود السبب الأساسي وراء ظهور الانحراف الفكري حول الجهاد عند الخوارج لسوء فهمهم للنص الشرعي، واعتمادهم على ظواهر النصوص دون التفات للنصوص الأخرى التي تعارضها أو تخصصها، مما تولد عنه تراث الغلو والتشدد في الفكر الإسلامي والذي لا يزال موجودًا، ويعد مرجعًا

---

(١) انظر: حقيقة الجهاد والقتال والإرهاب، د/ محمد عمارة (ص١٠) مجلة حراء – دراسات إسلامية – تشرين ٢٠٠٥م.

للجماعات المتطرفة حديثًا، ومصدرًا من أهم مصادر الاستدلال على آرائهم المغلوطة مما كان له أثره العملي في التوجه نحو الخروج على الحكام، وتكفير المجتمع في العصر الحاضر.

٣) تبين أن انحراف الجماعات الجهادية والتكفيرية المعاصرة يرجع إلى أنهم لم يفهموا النصوص التراثية بل تم تأويلها وتفسيرها وحرفها بعيدًا من دلالاتها الأصلية، فَهُمْ قد جانبهم الصواب في توثيق النص وقراءته، وأخطئوا أيضًا في فهم الكلمة المحرفة، وأصدق مثال على ذلك انحراف صاحب أول نص جهادي تكفيري في فهم فتوى ماردين للشيخ ابن تيمية.

٤) ظهر جليًا من خلال الكتاب والسنة أن للجهاد في الإسلام صورا كثيرة تشمل كل جوانب الحياة المختلفة الفكرية، الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، وهذا يُسمى "الجهاد الأكبر"، وله معنى خاص هو القتال لإعلاء كلمة الله، ويسمي "الجهاد الأصغر".

٥) أن الجهاد بمفهومه الشامل باق إلى يوم القيامة، أما القتال فعارض، باستيفاء أسبابه وانتفائها، وأن الجهاد فرض عين، بينما القتال فرض كفاية لا يتعين إلا في ثلاث حالات.

ثانيًا/ التوصيات: يطيب لي أن أقدم بعض التوصيات:

١) أوصى المؤسسات الدعوية والعلمية، بإعادة نشر المفهوم الصحيح للجهاد في ضوء الكتاب والسنة والتراث الإسلامي الصحيح وضرورة مناقشة الإشكاليات والانحرافات التي أثارها الجهاديون والتكفيريون حول الجهاد الإسلامي وإزالة ما لحقه من تشويه وتحريف.

٢) أوصى الباحثين والدارسين بدراسة مصادر الفكر المنحرف حول مفهوم الجهاد، وغيره من المفاهيم الإسلامية التي شُوهت من قِبل هؤلاء، وتفكيك هذا الفكر المتطرف.

٣) ضرورة إعادة دراسة الجهاد ومعالمه وضوابطه بما يناسب ظروف الحياة المعاصرة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

*****

المصادر والمراجع

١) أبجديات البحث في العلوم الشرعية، د/ فريد الأنصاري، دار الفرقان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبوالسعود، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٣) استنباط التنزيل، السيوطي، دار الكتب العلمية – بيروت ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٤) الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، العلامة/ محمد أبو شُهبة، مكتبة السنة، الطبعة الرابعة.

٥) أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٦) أضواء على الثقافة الإسلامية، د/ نادية شريف العمري، الرسالة، الطبعة التاسعة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٧) تاريخ الجدل، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

٨) تفجيرات الرياض الأحكام والآثار، قيادات الجماعة الإسلامية، م التراث الإسلامي - القاهرة، الطبعة أولى ١٤٢٤هـ.

٩) تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

١٠) تفسير الطبري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١١) تفسير القرطبي، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

١٢) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، دار طيبة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

١٣) التراث الإسلامي بين التقدير والتقديس، د/ بكر زكى عوض، سلسلة قضايا إسلامية المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، العدد (١٢٥) - القاهرة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

١٤) التفجيرات والاغتيالات (الأسباب والآثار والعلاج)، أبو الحسن السليماني، مجلة البحوث الإسلامية، العدد (٢٧) - شوال ١٤٣٣هـ.

١٥) التفسير والمفسرون، د/ محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة - القاهرة.

١٦) التفسير الوسيط، د/ محمد سيد طنطاوي، دار نهضة - مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

١٧) التوقيف على مهمات التعاريف، المناوى، عالم الكتب – القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١٨) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
١٩) الجهاد في الإسلام - كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ البوطي، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٣م.
٢٠) الجهاد في الإسلام قديمًا وحديثًا، رودلف بيترز، طبعة الأهرام الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
٢١) الجهاد الفريضة الغائبة، محمد عبد السلام فرج، الطبعة المصرية.
٢٢) حقيقة الجهاد والقتال والإرهاب، د/ محمد عمارة، مجلة حراء - تشرين ٢٠٠٥م.
٢٣) خطورة التكفير، الإمام الأكبر د/ أحمد الطيب، من أعمال مؤتمر الأزهر العالمي لمواجهة التطرف والإرهاب، سلسلة مجمع البحوث الإسلامية، السنة (٤٧) الكتاب الثالث ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٥م.
٢٤) الخطأ في ضبط المفاهيم الملتبسة، د/ عصام البشير، بحث مقدم لمؤتمر مكافحة الإرهاب الذي نظمته رابطة العالم الإسلامي والمنعقد بمكة المكرمة - جماد أول ١٤٣٦هـ/ ٢٢ فبراير٢٠١٥م.
٢٥) دفع الشبهات عن السنة والرسول، د/ عبد المهدي عبدالقادر، مكتبة الإيمان، الطبعة الثانية ٢٠٠٦م.
٢٦) الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر، الشيخ/ محمد الغزالي، مكتبة وهبة - القاهرة.
٢٧) روح المعاني، الألوسي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
٢٨) رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
٢٩) صحيح البخاري، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
٣٠) العلاقات الدولية في الإسلام، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
٣١) العمدة في إعداد العدة، عبد القادر عبدالعزيز، دار البيارق، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
٣٢) فتح المنعم شرح صحيح مسلم، د/ موسى شاهين لاشين، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
٣٣) فتاوى دار الإفتاء المصرية - فتوى ماردين، تحت رقم مسلسل (٢٤٢٥) - ١٤ أغسطس ٢٠١١.
٣٤) فهم التراث ومشاكل الجهاديين، هاني نسيرة، مركز دراسات الوحدة العربية - مصر ٢٠١٤م.
٣٥) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

٣٦) الفريضة الغائبة – كتاب أسس لفكر التنظيم، عمر عبدالعزيز الشحات، موقع المصري اليوم ٢٠٠٧.
٣٧) الفريضة الغائبة – الأساس الفكري الأول لتنظيم الجهاد، عبد المنعم منيب، ج الدستور ٣٠ يناير ٢٠٠٨م.
٣٨) الفريضة الغائبة جذور وحوارات دراسات ونصوص، د/ محمد عمارة، نهضة مصر، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.
٣٩) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، مكتبة الكليات الأزهرية ١٤١٤هـ/ ١٩٩١م.
٤٠) القرآن والقتال، الإمام/ محمود شلتوت، دار الكتاب العربي – القاهرة ١٩٥١م.
٤١) كلمة في فقه الجهاد، د/ محمد سالم أبوعاصى، من مؤتمر الأزهر العالمي لمواجهة التطرف والإرهاب بالقاهرة ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٤م.
٤٢) الكشاف، الزمخشري، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.
٤٣) لسان العرب ابن منظور، دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.
٤٤) مغني المحتاج، الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
٤٥) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
٤٦) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهانى، دار القلم – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
٤٧) والملل والنحل، الإمام/ محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، مؤسسة الحلبي، د.ت.
٤٨) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية، الطبعة الرابعة ١٤٢٠هـ.
٤٩) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ.
٥٠) نقض الفريضة الغائبة، فتوى ومناقشة الإمام/ جاد الحق، هدية مجلة الأزهر – المحرم ١٤٢٤هـ.
٥١) نواسخ القرآن، ابن الجوزي، طبعة المدينة المنورة، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
٥٢) الناسخ والمنسوخ في القرآن، هبة الله بن سلامة، دار الحكمة – دمشق ١٩٩٤م.

المحور الخامس
نظرة موضوعية في قواعد القبول
والرد على المحدثين

البحث الأول

الباعث الحثيث في نقد متون الأحاديث

دراسة نظرية تطبيقية

إعداد/ د. عصام أبو اليزيد محمد عبد الله

الحديث وعلومه - كلية أصول الدين

جامعة الأزهر - فرع المنوفية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله، وصفيه من خلقه وحبيبه، صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. **أما بعد؛**

فإن الله ﷻ قد أنزل كتابه على نبيه محمد ه رحمة للعالمين، وهداية لهم، وتكفل سبحانه لأجل ذلك بحفظه عن أيدي العابثين والمحرفين، وإبقائه معجزة خالدة إلى يوم الدين، فقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٦].

ولما كان هذا الكتاب الخالد هو دستور هذه الأمة ومنهاجها الذي تسير عليه وفق تشريعاته احتاج إلى من يبين مجمله، ويكشف غامضه، ويفصل أحكامه، فكانت هذه وظيفة النبي ﷺ في أقواله، وأفعاله، وتقريراته.

فصار من لوازم حفظ القرآن والعمل به حفظ سنة النبي ﷺ، المبينة له، ومن هنا تكفل الله حفظها، وقيض لها أئمةً جهابذةً أجوادًا أفذاذًا، أفنوا أعمارهم، وبذلوا أوقاتهم، ورحلوا عن أوطانهم في سبيل جمعها، وحفظها، وتدوينها، ونقلها.

وقد هيأ الله ﷻ لها نقلة حفاظًا، تناقلوها طبقة عن طبقة، بعضهم يعتمد على حفظه، والبعض على كتابه، والبعض على الحفظ والكتاب معًا، حتى دونت، فظلت تنقل من المدونات بأمانة، وتنشر بموضوعية ونزاهة وتجرد، وكان مع هؤلاء النقلة أئمة حفاظ نقاد، سنوا قوانين الرواية ونقدها، وتتبعوها بدقة وحيطة، فهل شملت عناية المحدثين واهتمامهم الراوي والمروي؟

أم تركز الاهتمام على أحدهما أكثر من الآخر؟

أم أن البحث في أحدهما يغني عن البحث في الآخر لتلازمهما؟

تلك أسئلة قد ترد في خاطر من يعتني بالسنة النبوية ويقوم على دراستها، بل إن فئة من المستشرقين وغيرهم زعموا أن المحدثين قد اهتموا بنقد السند فقط، ولم يعتنوا بنقد المتن.

ورغبة مني في الإجابة على تلك الأسئلة، وفي الرد على تلك المزاعم الباطلة، رفعًا لما حصل من لبس في بعض الأذهان، فقد عزمت – بإذن الله ومشيئته – على أن يكون موضوع بحثي المقدم لهذا المؤتمر الدولي الأول «**قراءة التراث الإسلامي بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم**» في نقد المتون الحديثية، ووسمت بحثي بـ«**الباعث الحثيث في نقد متون الأحاديث: دراسة نظرية تطبيقية**».

وغايتي في هذا البحث إبراز الجهود التي بذلها المحدثون في العناية بمتن الحديث حفظًا وتقنينًا ونقدًا؛ لتزول المزاعم الباطلة والمطاعن الواهية، فنثبت بذلك دقة عمل المحدثين وجهدهم؛ فنزداد وثوقًا بالسنة النبوية، وتعلقًا بها، وصمودًا أمام الطاعنين فيها.

ثم إن متن الحديث هو الغاية من مباحث علومه؛ لذلك تبارى العلماء في تدوين ما لاحظوه من علل المتن في كتب المتون والعلل والمصطلح، وجمعوا بين الأحاديث المتعارضة في متونها، وصوبوا تصحيفاتها[1].

بل إن علماء الجرح والتعديل ذكروا في مؤلفاتهم نقدًا لمتون الأحاديث مثلما ذكروا نقدًا في رواة الأحاديث من حيث جرحهم وتعديلهم، كذلك علماء اللغة من المحدثين اهتموا بغريب ألفاظ الحديث، فألفوا فيها المؤلفات، فكان ذلك نقدًا في مبنى المتن الحديثي.

هذا وقد قسمت البحث إلى مقدمة، وفصلين، وخاتمة، وفهارس علمية.

أما المقدمة/ فتشتمل على: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وخطة البحث.

وأما الفصل الأول/ نقد المتن الحديثي: تعريفه، ونشأته، ودوافعه، وشروطه، والرد على مدعي إنكاره «الدراسة النظرية». ويشتمل على خمسة مباحث:

المبحث الأول/ تعريف النقد الحديثي وطرائقه. ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: تعريف النقد لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: طرائق النقد الحديثي.

---

(١) ينظر: جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف ـ د/ محمد طاهر الجوابي ص ٥-٦.

المبحث الثاني/ نشأة النقد الحديثي ودوافعه، ودواعيه. ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: نشأة النقد الحديثي.

المطلب الثاني: دوافع ودواعي النقد الحديثي.

المبحث الثالث/ شروط ناقد المتن.

المبحث الرابع/ عناية المحدثين بنقد المتن، والرد على من أنكر ذلك.

المبحث الخامس/ المؤلفات في نقد المتن قديمًا وحديثًا.

وأما الفصل الثاني/ نقد المتن الحديثي وتطبيقاته «الدراسة التطبيقية». ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول/ نقد المتن في كتب المصطلح. ويشتمل على اثنتي عشرة مطلبًا:

المطلب الأول: العلة في المتن تعريفها وأمثلتها.

المطلب الثاني: الشذوذ في المتن تعريفه وأمثلته.

المطلب الثالث: النكارة في المتن تعريفه وأمثلته.

المطلب الرابع: الإدراج في المتن تعريفه وأمثلته.

المطلب الخامس: القلب في المتن تعريفه وأمثلته.

المطلب السادس: الاضطراب في المتن تعريفه وأمثلته.

المطلب السابع: التصحيف في المتن تعريفه وأمثلته.

المطلب الثامن: علامات الوضع في المتن وأمثلتها.

المطلب التاسع: زيادة الثقة في المتن وأمثلتها.

المطلب العاشر: مختلف الحديث تعريفه وأمثلته.

المطلب الحادي عشر: ناسخ الحديث ومنسوخه تعريفه وأمثلته.

المطلب الثاني عشر: غريب ألفاظ الحديث تعريفه وأمثلته.

والمبحث الثاني/ نقد المتن في كتب الجرح والتعديل والرجال والعلل. ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: عناية علماء الجرح والتعديل والرجال والعلل بنقد المتن.

المطلب الثاني: نقد المتن في كتب الجرح والتعديل والرجال.

المطلب الثالث: نقد المتن في كتب الجرح العلل.

والمبحث الثالث/ نقد المتن في كتب المتون الحديثية «السنن الكبرى للنسائي نموذجًا». ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: عناية الإمام النسائي بنقد المتن في كتابه «السنن الكبرى».

المطلب الثاني: الأمثلة التطبيقية لنقد المتن في «السنن الكبرى» للإمام النسائي.

ثم يلي ذلك الخاتمة/ وفيها: أهم النتائج والتوصيات التي يروم البحث تحقيقها.

وبعد الخاتمة/ تكون الفهارس العلمية، التي تذلل الصعاب، وتيسر للباحثين وطلبة العلم الوصول إلى المقصود، وتحقيق الهدف المنشود.

وقد رام هذا البحث إلى إثبات نقد المتون الحديثية والرد على الطاعنين والمشككين في ذلك.

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول

نقد المتن الحديثي

(تعريفه، ونشأته، ودوافعه، وشروطه، والرد على مدعي إنكاره)

«الدراسة النظرية»

ويشتمل على خمسة مباحث:

المبحث الأول: تعريف النقد الحديثي وطرائقه.

المبحث الثاني: نشأة النقد الحديثي ودوافعه، ودواعيه.

المبحث الثالث: شروط ناقد المتن.

المبحث الرابع: عناية المحدثين بنقد المتن والرد على من أنكر ذلك.

المبحث الخامس: المؤلفات في نقد المتن قديمًا وحديثًا.

*****

المبحث الأول

تعريف النقد الحديثي وطرائقه

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: تعريف النقد لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: طرائق النقد.

المطلب الأول/ تعريف النقد لغة واصطلاحًا:

أولًا/ النقد لغة:

ورد لفظ «النقد» في اللغة بعدة معان مختلفة:

(١) **تمييز الجيد من الرديء**: قال ابن منظور: «النقد والتنقاد تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها»[١].

وقال الزمخشري: «ونقد النقاد الدراهم ميز جيدها من رديئها»[٢].

(٢) **العيب والانتقاض**: يقال: نقد النثر ونقد الشعر: أظهر ما فيهما من عيب أو حُسن، وفلان الناس يعيبهم ويغتابهم[٣].

(٣) ثم استعمل نقاد الحديث هذا اللفظ «النقد» بمعنى معرفة صحيح الخبر من زائفه، وأصبح نقدهم في هذا الميدان يدور حول الراوي والمروي، والقصد من ذلك تمييز الأحاديث المقبولة من المردودة، وكذلك تمييز الرواة الثقات من الرواة الضعفاء.

(٤) من هذا كله يتضح لنا أن لفظ «النقد» استقر استعمالها في معنيين:

- **معنى فني**: القصد منه معرفة الجميل من القبيح.
- **معنى علمي**: القصد منه معرفة الصحيح من الزائف.

ومع ظهور الحركة العلمية ونضوجها قصر الاستعمال العلمي للفظ «النقد» على العلماء، سواء كانوا من علماء النقد الأدبي، أو من علماء النقد الحديثي، وقصر الاستعمال الفني على غير العلماء من النقاد أصحاب الأذواق كالشعراء والأدباء[٤].

ثانيًا/ النقد عند المحدثين:

---

(١) لسان العرب لابن منظور (٣/ ٤٢٥).

(٢) أساس البلاغة للزمخشري (٢/ ٢٩٧).

(٣) المعجم الوسيط (٢/ ٩٤٤).

(٤) منهج النقد عند المحدثين لـ د/ محمد مصطفى الأعظمي (ص٥)؛ وأصول منهج النقد عند أهل الحديث لـ د/ عصام البشير (ص٧)؛ والنقد عند المحدثين: نشأته وتطوره وسماته لـ د/ صديق محمد مقبول (ص٣٨، ٣٩).

بالتأمل في المعنى اللغوي للنقد يتضح أن كل استعمالاته تتضمن الكشف عن الشيء وفحصه، وتمييز جيده من رديئه، وهذا واضح في نقد الدراهم والدنانير، وفي نقد الشعر والنثر، وفي نقد الكلام، وغالبًا ما يسفر النقد عن موازنة تقتضي الترجيح أو القبول أو الرفض.

وبهذا المعنى اللغوي استعمل المحدثون النقد، وظهرت آثاره في قواعد العلوم التي تركوها، فقالوا :

(١) **النقد الحديثي**: هو تمييز الأحاديث المقبولة من غيرها، مع بيان علة ذلك.

(٢) **وقيل هو**: تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة، والحكم على الرواة توثيقًا وتجريحًا.

(٣) **وقيل هو**: تمحيص الروايات الحديثية والتمييز بين المقبول والمردود منها، من خلال التمييز بين أحوال الرواة جرحًا وتعديلًا، ومن خلال السند اتصالًا وانقطاعًا، ومن خلال الواقع إصابة وتخطئة.

(٤) **وعرفه بعضهم فقال**: النقد عند المحدثين هو العلم الذي يبحث في تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة، والحكم على رواتها تعديلًا أو تجريحًا بألفاظ مخصوصة وذات دلائل معلومة عند أهله.

(٥) **وتوسع آخر في التعريف فقال**: علم النقد الحديثي هو الحكم على الرواة تعديلًا أو تجريحًا بألفاظ خاصة ذات دلائل معلومة عند أهله، والنظر في متون الأحاديث التي صح سندها لتصحيحها أو تضعيفها؛ ولدفع الإشكال عما بدا مشكلًا من صحيحها ودفع التعارض بينهما بتطبيق مقاييس دقيقة.

(٦) **وهذا التعريف** هو الأفضل والأشمل؛ لأنه جمع بين صحة الحديث والعمل به؛ لأن الناحية العملية هي المقصد من الحديث[1].

المطلب الثاني/ طرائق النقد الحديثي:

للنقد طريقتان: طريقة النقد الخارجي، وطريقة النقد الداخلي.

أما النقد الخارجي: فهو "نقد الإسناد"، أو "النقد الإسنادي".

---

(١) جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف لـ د/ محمد طاهر الجوابي (ص٩٤)؛ ومنهج النقد عند المحدثين لـ د/ محمد مصطفى الأعظمي (ص٥)؛ وأصول منهج النقد عند أهل الحديث لـ د/ عصام البشير (ص٧)؛ ودراسات في منهج النقد عند المحدثين لـ د/ محمد علي العمري (ص١١)؛ ودراسات في مناهج المحدثين لـ د/ حميد قوفي (ص٩)؛ وأشهر وجوه النقد عند شيخ الإسلام ابن تيمية لـ د/ بدر بن محمد العماش (ص٧٥)؛ والنقد عند المحدثين: نشأته وتطوره وسماته لـ د/ صديق محمد مقبول (ص٣٩، ٤٠).

والإسناد: هو الطريق الموصل إلى المتن، ويتألف من مجموعة الرواة الذين أخذ كل واحد منهم الرواية عن الذي قبله وأوصلها للذي بعده حتى وصل "المتن" إلى الذي أخرج الحديث، كالإمام أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود.

ولكي ننقد الإسناد فلا بد من البحث في ذلك الإسناد: هل توافرت فيه شروط القبول أم لم تتوافر؟

وتلك الشروط هي: اتصال الإسناد، وعدالة الرواة وضبطهم، وخلو الإسناد من الشذوذ أو العلة القادحة، فإن توافرت تلك الشروط في الإسناد كان مقبولًا وإلا فلا.

وأما النقد الداخلي فهو "نقد المتن"؛ ولكي يحكم المحدثون لحديث بأنه صحيح فلابد بعد نقد سنده من نقد متنه، واشترط المحدثون لصحة المتن شرطين:

١- أن لا يكون في المتن شذوذ.

٢- أن لا يكون في المتن علة تقدح فيه.

فإذا توافر هذان الشرطان في متن الحديث كان المتن صحيحًا، ويكون بذلك قد صح لدينا متن الحديث لسلامته من الشذوذ والعلة القادحة، ونكون بذلك قد نقدنا الحديث نقدًا داخليًا، أو نقدًا متنيًا.

ويقابل "نقد المتن" عند المحدثين "النقد الداخلي" عند المؤرخين، وبذلك يكون قد اتضح لنا الفرق بين النقد الخارجي والنقد الداخلي، وبان لنا الفرق بين نقد الإسناد ونقد المتن[١].

*****

(١) منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي لـ د/ صلاح الدين الأدلبي (ص٣١، ٣٤).

المبحث الثاني

نشأة النقد الحديثي ودوافعه ودواعيه

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: نشأة النقد الحديثي.

المطلب الثاني: دوافع ودواعي النقد الحديثي.

المطلب الأول/ نشأة النقد الحديثي:

تعود الجذور التاريخية لنشأة علم النقد إلى عصر النبي ﷺ؛ إذ ثبت أنه ﷺ أبدى رأيه في بعض مَنْ عايشه من المسلمين، فقال في حق بعضهم: «**مَا أَظُنُّ فُلاَنًا وَفُلاَنًا يَعْرِفَانِ مِنْ دِينِنَا شَيْئًا**»[1]، وقوله في أحدهم: «**بِئْسَ أَخُو الْعَشِيرَةِ**»[2].

ومن الواضح أن النقد آنذاك كان على نطاق ضيق؛ إذ لم تكن الحاجة إليه ماسة، وخاصة في حياته ﷺ، وخلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما؛ لوجود المشرع بين ظهراني الصحابة من جهة، ولحرص الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي ﷺ على حفظ السنة وكبير درايتهم بها، وعدم وجود من يتهم في دينه آنذاك، وتنزه الصحابة عن الكذب ودواعيه من جهة أخرى.

على أن ما حصل في هذا الوقت من مظاهر النقد للحديث إنما كان من باب الحيطة والتثبت، ويذكر أن أبا بكر رضي الله عنه كان أول من احتاط في قبول الروايات، وكان إليه المنتهى في التحري والقبول، وقصته في ميراث الجدة مشهورة.

فعَنْ قَبِيصَةَ بْنِ ذُؤَيْبٍ، أَنَّهُ قَالَ: جَاءَتِ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رضي الله عنه، تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا؟ فَقَالَ: «مَا لَكِ فِي كِتَابِ الله تَعَالَى شَيْءٌ، وَمَا عَلِمْتُ لَكِ فِي سُنَّةِ نَبِيِّ الله ﷺ شَيْئًا، فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ»، فَسَأَلَ النَّاسَ، فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ رضي الله عنه: حَضَرْتُ رَسُولَ الله ﷺ أَعْطَاهَا السُّدُسَ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه: هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ؟ فَقَامَ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الأدب – باب: ما يكون من الظن (٨/ ١٩) رقم (٦٠٦٧، ٦٠٦٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الأدب – باب: لم يكن النبي ﷺ فاحشًا ولا متفحشًا (٨/ ١٣) رقم (٦٠٣٢)؛ ومسلم في صحيحه – كتاب: البر والصلة والآداب – باب: مداراة من يتقي فحشه (٤/ ٢٠٠٢، ٢٠٠٣) رقم (٢٥٩١) من حديث عائشة رضي الله عنها.

مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ ﷺ، فَقَالَ مِثْلَ مَا قَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ ﷺ، فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ ﷺ، ثُمَّ جَاءَتِ الْجَدَّةُ الْأُخْرَى إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا، فَقَالَ: «مَا لَكِ فِي كِتَابِ الله تَعَالَى شَيْءٌ، وَمَا كَانَ الْقَضَاءُ الَّذِي قُضِيَ بِهِ إِلَّا لِغَيْرِكِ، وَمَا أَنَا بِزَائِدٍ فِي الْفَرَائِضِ، وَلَكِنْ هُوَ ذَلِكَ السُّدُسُ، فَإِنِ اجْتَمَعْتُمَا فِيهِ فَهُوَ بَيْنَكُمَا، وَأَيَّتُكُمَا خَلَتْ بِهِ فَهُوَ لَهَا»[1].

وكذا كان عمر ﷺ لا يقبل رواية من غير شاهد، وربما توقف في خبر الواحد إذا ارتاب[2]، فعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﷺ قَالَ: سَلَّمَ عَبْدُ الله بْنُ قَيْسٍ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ ثَلَاثَ مَرَّارٍ، فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ، فَرَجَعَ، فَأَرْسَلَ عُمَرُ فِي إِثْرِهِ: لِمَ رَجَعْتَ؟ قَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ الله ﷺ: «**إِذَا سَلَّمَ أَحَدُكُمْ ثَلَاثًا، فَلَمْ يُجَبْ فَلْيَرْجِعْ**»، فَقَالَ عُمَرُ: لَتَأْتِيَنَّ عَلَى مَا تَقُولُ بِبَيِّنَةٍ، أَوْ لَأَفْعَلَنَّ بِكَ كَذَا، غَيْرَ أَنَّهُ قَدْ أَوْعَدَهُ، قَالَ: فَجَاءَنَا أَبُو مُوسَى مُنْتَقِعًا لَوْنُهُ وَأَنَا فِي حَلْقَةٍ جَالِسٌ، فَقُلْنَا: مَا شَأْنُكَ؟ فَقَالَ: سَلَّمْتُ عَلَى عُمَرَ، فَأَخْبَرَنَا خَبَرَهُ، فَهَلْ سَمِعَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ رَسُولِ الله ﷺ؟ قَالُوا: نَعَمْ، كُلُّنَا قَدْ سَمِعَهُ، قَالَ: فَأَرْسَلُوا مَعَهُ رَجُلًا مِنْهُمْ حَتَّى أَتَى عُمَرَ، فَأَخْبَرَهُ بِذَلِكَ[3].

ولم يكن علي ﷺ بأقل تثبتًا منهما، وكان يستحلف من يحدثه بالحديث[4]. وقد عد الحافظ ابن حبان عمر وعليًا ﷺ أول من فتشا عن الرجال وبحثا عن النقل والأخبار[5].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه - كتاب: الفرائض – باب: في الجدة (٣/ ١٢١) رقم (٢٨٩٤)؛ والترمذي في سننه – كتاب: الفرائض – باب: ما جاء في ميراث الجدة (٤/ ٤٢٠) رقم (٢١٠١)؛ وابن ماجه في سننه – كتاب: الفرائض – باب: ميراث الجدة (٢/ ٩٠٩) رقم (٢٧٢٤)؛ وأحمد في مسنده (٢٩/ ٤٩٣) رقم (١٧٩٨٧)؛ والطبراني في المعجم الكبير (١٩/ ٢٢٨ – ٢٣٠) رقم (٥١٠، ٥١١، ٥١٢) والحديث صحيح لغيره. ينظر: تذكرة الحفاظ للذهبي (١/ ٩) رقم (١).

(٢) المجروحين لابن حبان (١/ ٣٧، ٣٨).

(٣) أخرجه أحمد في مسنده (٣٢/ ٧٠٢) رقم (١٩٥١٠) من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ، وسنده صحيح؛ والبيهقي في السنن الكبرى – كتاب: الترغيب في النكاح وغير ذلك – باب: كيف الاستئذان (٧/ ١٥٧، ١٥٨) رقم (١٣٥٦٠).

(٤) تذكرة الحفاظ للذهبي (١/ ١٣، ١٤) رقم (٤).

(٥) المجروحين لابن جبان (١/ ٣٧، ٣٨).

ويمكن توجيه ذلك بأنهما توسعا في ذلك توسعًا لم يكن معهودًا من قبل حتى غلب على ظن البعض أن عمر ت كان أول من فعل ذلك. وهذا بالطبع فيما يتعلق بالتثبت في الرواية عند الأخذ والأداء.

وأضاف الصحابة إلى ذلك منحى نقديًا آخر وهو عرض الروايات على أصول الشرع وقواعد الدين، فأخذوا بما وافق القرآن الكريم والسنة الثابتة دون غيره.

ولمزيد من التوضيح نسوق ما أخرجه مسلم في صحيحه عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، قَالَ: كُنْتُ مَعَ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ جَالِسًا فِي الْمَسْجِدِ الْأَعْظَمِ، وَمَعَنَا الشَّعْبِيُّ، فَحَدَّثَ الشَّعْبِيُّ بِحَدِيثِ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ، «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ، لَمْ يَجْعَلْ لَهَا سُكْنَى وَلَا نَفَقَةً»، ثُمَّ أَخَذَ الْأَسْوَدُ كَفًّا مِنْ حَصًى، فَحَصَبَهُ بِهِ، فَقَالَ: وَيْلَكَ تُحَدِّثُ بِمِثْلِ هَذَا، قَالَ عُمَرُ: لَا نَتْرُكُ كِتَابَ اللهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا ﷺ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ، لَا نَدْرِي لَعَلَّهَا حَفِظَتْ، أَوْ نَسِيَتْ، لَهَا السُّكْنَى وَالنَّفَقَةُ، قَالَ اللهُ ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ رَبَّكُمْۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ﴾ [الطلاق: ١][(١)].

وقد انتقدت السيدة عائشة ؅ روايات الصحابة، واستدركت عليهم، حتى جمع في ذلك الإمام الزركشي كتابًا حافلًا سماه: «الإجابة فيما استدركته السيدة عائشة على الصحابة». وهذا يؤكد حرص السيدة عائشة ؅ على حفظ الحديث وضبط الرواية، وإتقان الراوي لما يرويه.

وكل ذلك يؤكد أن نقاد الحديث من الصحابة الكرام كان لهم دور بالغ الأهمية في ميدان الرواية والاحتياط فيها نقدًا وتفريقًا بين ما اشتهر من الحديث وما تفرد البعض بروايته مما يستدعي التثبت بما يفي بالغرض في ذلك الوقت.

وما إن انتهى عصر الصحابة وابتدأ عصر التابعين حتى ظهر النقد أكثر وضوحًا تبعًا لازدياد الحاجة إليه، وخاصة بعد ظهور الفتن وفشو الكذب والوضع في الحديث، الأمر الذي دفع النقاد إلى المزيد من البحث عن الأسانيد التي اعتبرت وقتذاك من الدين؛ إذ لولاها لقال من شاء ما شاء.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه – كتاب: الطلاق – باب: المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها (٢/ ١١١٧) رقم (١٤٨٠).

قال محمد بن سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»[1].

وبات في عرف النقاد أن هذه الأحاديث دين ينبغي التثبت فيها، فرحلوا في سبيل ذلك وطافوا يقارنون بين المرويات، ويعرضوا بعضها على بعض، إلى أن تيسر لهم الوقوف على أكثر هذه الأحاديث قبولًا وردًا.

وهكذا تتابع النقاد على نقد الحديث سندًا ومتنًا، ولم يعد ميدان النقد حكرًا على النقاد في مكة المكرمة والمدينة المنورة، بل انتشر هذا المنهج في سائر البلدان الإسلامية كالكوفة والبصرة وواسط وبغداد في العراق، وبيت المقدس وقيسارية في الشام، وبخاري وهراة وسمرقند ونيسابور في بلاد فارس، وغيرها من حواضر العالم الإسلامي آنذاك، وبرع في كل من هذه البلدان نقاد عظام في مختلف الأزمان والعصور، ولم يزل هؤلاء النقاد في ازدياد دائم وخاصة في نقد الرواة تبعًا لكثرة الرواة، وشيوع الضعف، وانتشار الأهواء في الأجيال اللاحقة.

وما إن أطل القرن الثالث الهجري حتى ظهر فن النقد بصورته المميزة، ودُونت فيه المصنفات، ولم يزل المسلمون يتناقلون هذا العلم جيلًا بعد جيل إلى يومنا هذا، وفي كل جيل نقاده[2].

المطلب الثاني/ دوافع ودواعي النقد الحديثي:

لقد كان النقد الحديثي في بداية أمره علي نطاق ضيق؛ لأنه لم تكن الحاجة ماسة إليه، فالصحابة ﷺ كانوا حريصين كل الحرص في حياة رسول الله ﷺ وبعد مماته على حفظ السنة النبوية، والعناية بها، والذود عن حياضها، ولكن جدت أمور كثيرة جعلت من النقد الحديثي ضرورة ملحة لا بد من إنجازها وتحقيقها من أجل الحفاظ على السنة النبوية والذود عنها، فنشطت الحركة النقدية الحديثية لدى أئمة الحديث، ولم يكن الهدف منها النيل من أحد أو الانتقاص من شأن، وإنما كانت الدوافع والدواعي للنقد الحديثي لها مقاصد نبيلة وغايات شريفة، وتتمثل تلك الدوافع والدواعي في الأمور الآتية :

---

(١) مقدمة صحيح مسلم (١/ ١٥)؛ والنكت علي مقدمة ابن الصلاح للزركشي (١/ ٤٩٤)؛ وتدريب الراوي للسيوطي (١/ ٢٢٩).

(٢) دراسات في منهج النقد عند المحدثين لـ د/ محمد علي العمري (ص١١– ١٥)؛ ومنهج النقد عند المحدثين لـ د/ محمد مصطفى الأعظمي (ص٧ – ١٧)؛ ومنهج النقد في علوم الحديث لـ د/ نور الدين عتر (ص٣٧ – ٧٢).

١. الغيرة على دين الله والحرص على السنة النبوية باعتبارها المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، وفيها الحلال والحرام، وهي المذكرة التفسيرية للقرآن الكريم؛ لذلك احتاط الصحابة ومن بعدهم في قبول الرواية.

٢. ظهور الفتن واستحلال الكذب والوضع في الحديث، وخاصة في أواخر عصر التابعين وما بعده.

٣. ضعف ملكة الحفظ عند الكثيرين، وهذا يحول دون ضبط الرواية، الأمر الذي دعا النقاد إلى ضرورة التتبع لنقلة الأخبار، وخاصة في بداية المائة الثانية وما بعدها.

٤. كثرة الرواة والمرويات، وطول العهد بالرواة من الصحابة، الأمر الذي جعل تتبع الرواة وسبر المرويات من الضروريات اللازمة، وخاصة في المائة الثالثة وما بعدها.

٥. أن التأكد من الأخبار والمرويات أمر حثت عليه الشريعة الإسلامية وأمرت به، فقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦]. فهذه الآية الكريمة أمر صريح في وجوب التثبت والتأكد من الأخبار والمرويات حتى نميز الغث والسمين.

٦. ظهور الوضع في الحديث النبوي منذ عهد مبكر من عصر الرواية، وإذا كانت الموضوعات قد انتشرت وذاعت وتداولها بعض الرواة، بعضهم عن قصد، وكثير منهم عن غير قصد، فإن احتمال تسرب شيء من تلك الموضوعات إلى الروايات الصحيحة يصبح أمرًا واردًا كلما طالت الحلقات في سلسلة الإسناد، أي: كلما كان السند «نازلًا»، على عكس "الإسناد العالي"؛ لذلك كان لا بد من نقد الأسانيد ونقد المتون حتى يتعاون النوعان من أجل التمييز بين الحديث الثابت الذي يستحق القبول وبين الحديث غير الثابت الذي يستحق الرد.

فشمر نقاد الحديث عن ساعد الجد وأخذوا العهد على أنفسهم للحفاظ على السنة النبوية والدفاع عنها، وتمييز صحيحها من سقيمها، وغثها من سمينها[1].

*****

(١) دراسات في منهج النقد عند المحدثين لـ د/ محمد علي العمري (ص١٥، ١٦)؛ ومنهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي لـ د/ صلاح الدين الأدلبي (ص٣٧).

المبحث الثالث

شروط ناقـــد المتـــن

إن نقد متون الأحاديث فن دقيق، دربه خطير، وأمره جسيم، لا يخوض غماره إلا من توافرت فيه مؤهلات ضرورية، واتصف بشروط لا بد منها للقيام بعمله النقدي بصورة صحيحة، وتلك الشروط التي ينبغي أن تتوافر في ناقد المتن هي:

١- أن يتسم بغزارة المعرفة، ودقة الاستنباط، وطول المذاكرة.

٢- أن تختلط ألفاظ النبوة بدمه ولحمه وعظمه؛ حتى يستطيع أن يميز بين أنوار وألفاظ النبوة وظلمة كلام الوضاعين وغيامات الروايات المنقولة عن الوهم والخطأ.

٣- كثرة سماع الحديث.

٤- مجالسة أهل العلم بالحديث.

٥- مذاكرة أهل العلم بالحديث.

٦- مراجعة ما كتب في الحديث.

٧- الوقوف على روايات أهل الحديث.

٨- الحفظ.

٩- الذكاء.

ولذلك قال البيهقي: «وهذا النوع من معرفة صحيح الحديث من سقيمه لا يعرف بعدالة الرواة وجرحهم، وإنما يعرف بكثرة السماع ومجالسة أهل الحديث ومذكراتهم، والنظر في كتبهم، والوقوف على روايتهم حتى إذا شذ منها حديث عرفه»[1]. قال أيضًا: «وهذا – أي: نقد المتن – لا يقف عليه إلا الحذاق من أهل الحفظ»[2].

---

(١) معرفة السنن والآثار للبيهقي (١/ ١٤٣).

(٢) دلائل النبوة للبيهقي (١/ ٣٠).

ويقول ابن دقيق العبد عن نقاد المتن: «فحاصله يرجع إلى أنه حصلت لهم هيئة نفسانية وملكة قوية يعرفون بها ما يجوز أن يكون من ألفاظ النبوة وما لا يجوز»[1].

فإذا تأهل الناقد إلى تلك المنزلة، وبلغ ذلك الشأن، وأخذ على كاهله حمل ذلك العبء ومكابدة تلك الصعوبات، فهو الجدير أن يدلي بدلوه في ذلك المضمار، وأن تقابل دراسته وأبحاثه النقدية أحسن مقابلة، وتأخذ موضعها في حيز القبول.

بخلاف ما إذا كان عريًا من ملكات المحدثين وقدراتهم، ولم يكن له إلا اغترار بعقله، وإعجاب برأيه، وإخلاد إلى فكره، وأخذ يُعمل عقله القاصر هنا وهناك، فيصحح ما حوته كتب الضعفاء والموضوعات، ويرد متون أحاديث ثابتة في بطون الصحاح[2].

*****

المبحث الرابع

عناية المحدثين بنقد المتن، والرد على من أنكر ذلك

لقد اعتنى المحدثون بنقد المتون كما اعتنوا بنقد الأسانيد، ولكن زعم المستشرقون وتلامذتهم والمتأثرون بهم أن علماء الحديث برعوا في نقد السند ولم يهتموا بنقد المتن، وقالوا: إن التصحيح والتضعيف عند المحدثين مداره على السند وليس على المتن، وشنوا هجومًا على متون الأحاديث التي لم تقبلها عقولهم، فنالوا من السنة النبوية المطهرة.

وقد انبرى الأستاذ الدكتور همام عبد الرحيم سعيد في الرد على هؤلاء المستشرقين وغيرهم فقال : «إن هذا الزعم باطل، وتدحضه الأدلة الكثيرة التي نذكر منها:

---

(١) فتح المغيث للسخاوي (١/ ٣٣١).

(٢) نقد المتن بين صناعة المحدثين ومطاعن المستشرقين لـ د/ نجم عبد الرحمن خلف (ص٢٨ – ٣٠)؛ والمنهج النقدي عند المتقدمين من المحدثين وأثر تباين المنهج للباحث حسن فوزي الصعيدي (ص٣٩٩، ٤٠٠).

١. أن نقد المتن أمر مقرر في قواعد الحديث، وقد بدأ قبل الجرح والتعديل، وظهور الإسناد، ونجد هذا في المناقشات الطويلة التي كانت تقوم بين الصحابة ﷺ، فعائشة ﷺ اعترضت على عدد من الروايات، لا لضعف الرواة؛ ولكن لأن هذه الروايات لم تنسجم مع المبادئ العامة والبدهيات الشرعية والعقلية، وقد صنف الإمام الزركشي كتابًا في استدراكات عائشة على الصحابة، وجميع هذه الاستدراكات نقد للمتن، وكذلك فعل عمر ومعاوية وغيرهما ﷺ.

٢. إن نشأة المذاهب الفقهية والاختلافات بين هذه المذاهب مبني في معظمه على نقد المتن، فالشافعي يختلف مع غيره في كثير من الأحيان لا في ثبوت النص، وإنما في فهم النص، بل إن أتباع المذاهب الواحد تتباين أنظارهم تبعًا لفهمهم للمتن وتفسيره. والذين تمسكوا بظاهر النص ومنطوق المتن فئة واحدة هم الظاهرية.

٣. وكذلك الحال في نشأة المذاهب السياسية والعقدية الكلامية، فمعظم الاختلاف مبني على فهم النصوص، ومتون الحديث تشكل قسمًا كبيرًا من هذه النصوص.

٤. لقد نشأ علم كامل هو علم اختلاف الحديث – أو مختلف الحديث أو مشكل الحديث – وموضوع هذا العلم البحث في المتون، ومن ذلك كتاب "اختلاف الحديث" للإمام الشافعي، و"تهذيب الآثار" للطبري، و" مختلف الحديث" لابن قتيبة.

٥. لقد أولى علم العلل متن الحديث عناية خاصة، حتى كان موضوع هذا العلم الحديث الذي ظاهر إسناده الصحة، وكان العلماء يضعفون الحديث – أحيانًا – والسند صحيح جيد، ويقولون: منكر المتن، شاذ، مضطرب، غريب[1]، فيه ظلمة، يقشعر منه الجلد، لا يطمئن له القلب.. وغير ذلك من العبارات الكثيرة.

٦. إن الأحاديث الموضوعة يستدل على وضعها من المتن قبل الاستدلال من السند؛ لأن أكثر الكذابين كانوا يسرقون الأسانيد، بمعنى أنهم يركبون الإسناد الجيد على المتن الموضوع، أو يلقنون الثقة في مراحل اختلاطه، فيروي الموضوعات بأسانيد صحيحة، وقد عمد بعض الكذابين إلى كتب شيوخهم الثقات، فأدخلوا عليها أحاديث مكذوبة، وكتبوها بين السطور.. إلى غير ذلك من الوسائل الخبيثة، ولكن العلماء كشفوا هذا كله، وسجلوه في كتب الموضوعات.

---

(١) غرابة المتن غير غرابة الإسناد.

٧. إن السند هو إحدى الدلالات على الصحة، وليس هو الدليل الوحيد عليها.

٨. إن النقد عند علماء الحديث يمكن أن نطلق عليه "نقد المروي" بغض النظر عن كون الموضوع الواقع عليه النقد سندًا أو متنًا، والسند والمتن جميعًا عند الناقد جملة واحدة، قد يدخل الخطأ والوهم على أي جزء منها، فقد يخطئ في ذكر الاسم، وقد يخطئ في عبارة التحمل - حدثنا، أو أخبرنا - وقد يخطئ في الرفع أو الوقف أو الإرسال، وقد يخطئ في عبارة المتن فيختصرها اختصارًا يخل بها، أو ينقص منها ما حقه أن يكون فيها.

٩. إن نظرة في الكتب الستة المتداولة تعطينا الدليل الأكيد على العناية بالمتون ونقدها، فالبخاري يختار الرواية من بين مئات الروايات، وقد ثبت بعد جمع الروايات أن اختياراته مدروسة وقائمة على البحث والتتبع.

وقد ظهر الاتجاه نحو نقد المتن على يد الإمام الترمذي وأبي داود والنسائي وابن ماجه وغيرهم. وأخيرًا.. إن معلوماتنا اليوم عن الحديث ونقده أضعاف معلومات الذين أثاروا الشبهات حول الحديث؛ وذلك لاتساع المكتبة الحديثية، وكثرة المطبوع منها، واستخراج دفائنها، وما كان يحظى بالقبول منذ خمسين عامًا أصبح غير مقبول اليوم[1].

*****

المبحث الخامس

المؤلفات في نقد المتن قديمًا وحديثًا

لقد تبارى المحدثون في التصنيف والتأليف والكتابة، فكتبوا في مسائل الإسناد كتابات كثيرة وغزيرة، وأفردوا لجزئياته ودقائقه بحوثًا مستقلة، لكنهم لم يلتفتوا كثيرًا للكتابة في نقد المتن استقلالًا.

---

(١) الفكر المنهجي عند المحدثين لـ د/ همام عبد الرحيم سعيد (ص١٠٦ – ١٠٩)؛ ومنهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي لـ د/ صلاح الدين الأدلبي (ص١١ – ١٤)؛ ونقد المتن بين صناعة المحدثين ومطاعن المستشرقين لـ د/ نجم عبد الرحمن خلف (ص١١ – ١٤).

وقد وضع الإمام مسلم بن حجاج اللبنة الأولى في التأليف في نقد المتون، فألف كتابًا مستقلًا وسماه "التمييز"، وقد احتوى هذا الكتاب على صناعة نقدية عالية في مجال المتون، وفي صيانتها وتقويمها وتوجيهها.

كذلك الإمام ابن القيم ألف كتابًا صغيرًا في نقد المتون، وسماه "المنار المنيف في الصحيح والضعيف"، وقد بين في هذا الكتاب نقده لمتون الأحاديث من خلال قواعد وضوابط يُعرف بها الأحاديث الموضوعة والمكذوبة من غير النظر في السند.

ويلحق بذلك مؤلف خاص بنقد السيدة عائشة رضي الله عنها لروايات الصحابة، وفي هذا الكتاب نقدت السيدة عائشة رضي الله عنها روايات الصحابة من أجل نكارة متونها، وقد قام الإمام الزركشي بجمع تلك الانتقادات والاستدراكات في كتاب سماه "الإجابة فيما استدركته السيدة عائشة على الصحابة"[1].

وقد تبارى العلماء والباحثون في عصرنا الحاضر في تأليف الكتب الحديثية المتخصصة في نقد متون الأحاديث ومنها ما يلي:

(١) أسباب اختلاف المحدِّثين - دراسة نقدية مقارنة حول أسباب الاختلاف في قبول الأحاديث وردها - د/ خلدون محمد سليم الأحدب (مجلدين) (٧٥٣صفحة) الدار السعودية - جدة ١٤٠٥هـ..

(٢) أصول منهج النقد عند أهل الحديث - د/ عصام أحمد البشير (١١٩صفحة) مؤسسة الريان - بيروت – الطبعة الثانية ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

(٣) اهتمام المحدثين بنقد الحديث سندًا ومتنًا، ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم - رسالة دكتوراه - د/ محمد لقمان السلفي (٥٩٩صفحة) دار الداعي - الرياض – الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.

(٤) جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف - رسالة دكتوراه - د/ محمد طاهر الجوابي (٥٣٤صفحة) نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله - تونس ١٩٨٦م.

(٥) دراسات في مناهج المحدَّثين - دراسة تحليلية لمناهج مشاهير المحدَّثين من العهد النبوي إلى وقتنا الحاضر - د/ محمد محمود أحمد هاشم (٣٢١صفحة) مكتب مهيب للطباعة - المنصورة - مصر ١٤١٣هـ.

---

(١) نقد المتن بين صناعة المحدثين ومطاعن المستشرقين لـ د/ نجم عبد الرحمن خلف (ص١٤ – ١٧)؛ ومنهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي لـ د/ صلاح الدين الأدلبي (ص٢٤ – ٢٩)؛ ومقاييس نقد متون السنة لـ د/ مسفر الدميني (ص٢٤١ – ٢٦١).

(٦) دراسات في منهج النقد عند المحدِّثين - د/ محمد علي قاسم العمري (٤٧١صفحة) دار النفائس - عمَّان - الأردن ١٤٢٠هـ.

(٧) الفكر المنهجي عند المحدثين - د/ همام عبد الرحيم سعيد (١٧٥صفحة) كتاب الأمة (١٦) - قطر ١٤٠٨هـ.

(٨) القواعد والمسائل الحديثية المختلف فيها بين المحدِّثين وبعض الأصوليين وأثر ذلك في قبول الأحاديث أو ردها - د/ أميرة بنت علي الصاعدي (٤٨٨صفحة) مكتبة الرشد - الرياض ١٤٢١هـ.

(٩) ما هكذا تورد يا سعد الإبل: حوار علمي مع الدكتور ربيع حول منهج المحدثين النقاد القدامى في نقد الأحاديث، صحيح مسلم أنموذجًا - د/ حمزة عبد الله المليباري (٧١٥صفحة) دار ابن حزم - بيروت ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

(١٠) المستشرقون والحديث النبوي - د/ محمد بهاء الدين (٣٢١صفحة) دار النفائس - عمَّان - الأردن ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(١١) مقاييس نقد متون السنة - د/ مسفر بن غرم الله الدميني (٥٤٩صفحة) طبعة المؤلف - الرياض ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

(١٢) مناهج المحدثين في نقد الروايات التاريخية للقرون الهجرية الثلاثة الأولى - د/ إبراهيم أمين الجاف الشهرزوري البغدادي (مجلدين) (٨١٨صفحة) دار القلم - دبي ٢٠١٤م.

(١٣) منهج الإمام الدارقطني في نقد الحديث في كتاب العلل - د/ يوسف بن جودة الداودي أبو عبد الرحمن (٤٣٢صفحة) مكتبة المحدثين - القاهرة ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

(١٤) منهج النقد عند الحافظ أبي نعيم الاصفهاني (المتوفى سنة: ٤٣٠هـ) - رسالة دكتوراه - د/ محمود مغراوي (٦٩١صفحة + ٢٩١صفحة ملاحق) جامعة أم القرى - كلية الدعوة وأصول الدين ١٤١٢هـ.

(١٥) منهج النقد عند المحدثين: نشأته وتاريخه - ويليه كتاب التمييز للإمام مسلم - د/ محمد مصطفى الأعظمي (٢٣٤صفحة) مكتبة الكوثر - المربع - السعودية - الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

(١٦) منهج النقد عند المحدِّثين مقارنًا بالمنهج النقدي الغربي - د/ أكرم ضياء العمري (٥٨صفحة) دار إشبيليا - الرياض ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

(١٧) منهج النقد في علوم الحديث - د/ نور الدين عتر (٥٤١صفحة) دار الفكر - بيروت – الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

(١٨) المنهج النقدي عند المتقدمين من المحدثين وأثر تباين المنهج - رسالة ماجستير - د/ حسن فوزي حسن الصعيدي (٧١٤صفحة) جامعة عين شمس - كلية التربية - القاهرة ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

(١٩) منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي - د/ صلاح الدين بن أحمد الأدلبي (٣٧٥صفحة) دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(٢٠) الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها - د/ حمزة عبد الله المليباري (١٠٢صفحة) المكتبة المكية - مكة المكرمة، ودار بن حزم - بيروت ١٤١٦هـ.

(٢١) نقد المتن بين صناعة المحدثين ومطاعن المستشرقين - د/ نجم عبد الرحمن خلف (٨٩صفحة) مكتبة الرشد - الرياض ١٩٨٩م.

(٢٢) نقد المتن عند الإمام النسائي في السنن الكبرى – رسالة ماجستير - د/ محمد مصلح محمد الزعبي (٢٤٠صفحة) الجامعة الأردنية - الشريعة - أصول الدين ١٩٩٩م.

(٢٣) النقد عند المحدثين: نشأته ومنهجه - رسالة ماجستير - د/ عبد الله علي أحمد حافظ (٢٨٩صفحة) جامعة الملك عبد العزيز - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - مكة المكرمة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

*****

الفصل الثاني

نقد المتن الحديثي وتطبيقاته

«الدراسة التطبيقية»

ويشتمل على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول: نقد المتن في كتب المصطلح.

المبحث الثاني: نقد المتن في كتب الجرح والتعديل والرجال والعلل.

المبحث الثالث: نقد المتن في كتب المتون الحديثية «السنن الكبرى للنسائي نموذجًا».

المبحث الأول

نقد المتن في كتب المصطلح

ويشتمل على اثنتي عشرة مطلبًا:

المطلب الأول: العلة في المتن تعريفها وأمثلتها.

المطلب الثاني: الشذوذ في المتن تعريفه وأمثلته.

المطلب الثالث: النكارة في المتن تعريفه وأمثلته.

المطلب الرابع: الإدراج في المتن تعريفه وأمثلته.

المطلب الخامس: القلب في المتن تعريفه وأمثلته.

المطلب السادس: الاضطراب في المتن تعريفه وأمثلته.

المطلب السابع: التصحيف في المتن تعريفه وأمثلته.

المطلب الثامن: علامات الوضع في المتن وأمثلتها.

المطلب التاسع: زيادة الثقة في المتن وأمثلتها.

المطلب العاشر: مختلف الحديث تعريفه وأمثلته.

المطلب الحادي عشر: ناسخ الحديث ومنسوخه تعريفه وأمثلته.

المطلب الثاني عشر: غريب ألفاظ الحديث تعريفه وأمثلته.

المطلب الأول/ العلة في المتن تعريفها وأمثلتها:

إن معرفة علل الحديث من أجل علوم الحديث وأدقها وأشرفها، وإنما يضطلع بذلك أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب. والعلة تقع في الإسناد كما تقع في المتن[1].

تعريف العلة في المتن: هي عبارة عن أسباب خفية غامضة تقدح في متن الحديث مع أن الظاهر السلامة منها. ويُستعان على معرفة ذلك بتفرد الراوي، وبمخالفة غيره له.

ومثال العلة في المتن: ما انفرد مسلم بإخراجه في حديث أنس ﵁ من اللفظ المصرح بنفي قراءة: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ١]، فعلل قوم رواية اللفظ المذكور لما رأوا الأكثرين إنما قالوا فيه، فكانوا يستفتحون القراءة بـ ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]، من غير تعرض لذكر البسملة، وهو الذي اتفق البخاري ومسلم على إخراجه في الصحيح[2]، ورأوا أن من رواه باللفظ المذكور رواه بالمعنى الذي وقع له، ففهم من قوله: كانوا يستفتحون بالحمد، أنهم كانوا لا يبسملون، فرواه على ما فهم وأخطأ؛ لأن معناه أن السورة التي كانوا يفتتحون من السور هي الفاتحة، وليس فيه تعرض لذكر التسمية.

وانضم إلى ذلك أمور منها أنه ثبت عن أنس ﵁ أنه سئل عن الافتتاح بالتسمية فذكر أنه لا يحفظ فيه شيئًا عن رسول الله[3].

المطلب الثاني/ الشذوذ في المتن تعريفه وأمثلته:

الشذوذ قد يكون في الإسناد، وقد يكون في المتن.

تعريف الشذوذ في المتن: هو أن يخالف الثقة من هو أوثق منه، بحيث تكون المخالفة في المتن.

---

(١) علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح (ص١٨٧) ت الفحل.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الأذان – باب: ما يقول بعد التكبير (١/ ١٤٩) رقم (٧٤٣).

(٣) علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح (ص١٨٦ – ١٩٠)؛ وشرح التبصرة والتذكرة للعراقي (١/ ٢٨٠ – ٢٨٧)؛ وفتح المغيث للسخاوي (١/ ٢٨٠ – ٢٨٦)؛ وتدريب الراوي للسيوطي (١/ ٢٩٧ – ٣٠٢).

ومثال الشذوذ في المتن: حديث عبد الواحد بن زياد عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فَلْيَضْطَجِعْ عَلَى يَمِينِهِ**»[1].

قال البيهقي: خالف عبد الواحد بن زياد العدد الكثير في هذا، فإن الناس إنما رووه من فعل النبي ﷺ لا من قوله، وانفرد عبد الواحد من بين ثقات أصحاب الأعمش بهذا اللفظ[2].

المطلب الثالث/ النكارة في المتن تعريفه وأمثلته:

النكارة قد تكون في الإسناد، وقد تكون في المتن.

تعريف النكارة في المتن: هي أن يخالف الضعيف الثقة بحيث تكون النكارة في المتن.

ومثال النكارة في المتن: حديث أبي زُكَير يحيى بن محمد بن قيس، عن هشام ابن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله قال: «**كُلُوا البَلَحَ بِالتَّمْرِ، فَإِنَّ الشَّيطَانَ إِذَا رَأَى ذَلِكَ غَاظَهُ، وَيقُولُ: عَاشَ ابنُ آدَمَ حَتَى أَكَلَ الجدِيدَ بِالخَلِقِ**»[3].

قال النسائي: هذا حديث منكر، وقال ابن الصلاح: تفرد به أبو زُكَيْر، وهو شيخ صالح أخرج عنه مسلم في كتابه، غير أنه لم يبلغ مبلغ من يحتمل تفرده[4].

المطلب الرابع/ الإدراج في المتن تعريفه وأمثلته:

الإدراج قد يقع في الإسناد، وقد يقع في المتن.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه – كتاب: الصلاة – باب: الاضطجاع بعدها (٢/ ٢١) رقم (١٢٦١)؛ والترمذي في سننه – كتاب: الصلاة – باب: ما جاء في الاضطجاع بعد ركعتي الفجر (٢/ ٢٨١) رقم (٤٢٠)؛ وأحمد في مسنده (١٥/ ٢١٧) رقم (٩٣٦٨).

(٢) فتح المغيث للسخاوي (١/ ٢٤٥)؛ وتدريب الراوي للسيوطي (١/ ٢٦٨ – ٢٧٢)؛ والعلل لابن أبي حاتم (٤/ ٥٦٣ – ٥٦٥) رقم (١٦٤٣)؛ والسنن الكبرى للبيهقي (٣/ ٦٤) رقم (٤٨٨٧)؛ وبلوغ الآمال من مصطلح الحديث والرجال لـ د/ محمد بكار (ص٣٢٥، ٣٢٦).

(٣) أخرجه النسائي في سننه – كتاب: الوليمة – باب: البلح بالتمر (٦/ ٢٥٠) رقم (٦٦٩٠)؛ وابن ماجه في سننه – كتاب الأطعمة – باب: أكل البلح بالتمر (٢/ ١١٠٥) رقم (٣٣٣٠)؛ والحاكم في المستدرك – كتاب: الأطعمة (٤/ ١٣٥) رقم (٧١٣٨).

(٤) علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح (ص١٦٩ – ١٧٣)؛ وشرح التبصرة والتذكرة للعراقي (١/ ٢٥١ – ٢٥٣)؛ وفتح المغيث للسخاوي (١/ ٢٤٩ – ٢٥٢)؛ وتدريب الراوي للسيوطي (١/ ٢٧٦ – ٢٧٩).

تعريف الإدراج في المتن: هو أن يذكر راوي الحديث أو من بعده عقب الحديث كلامًا لنفسه أو لغيره، فيرويه من بعده متصلًا غير مفصول بينهما بذكر قائله، فيلتبس الأمر فيه على من لا يعلم حقيقة الحال، فيتوهم أنه من الحديث، وأنه جميعه من كلام الرسول ه، وإنما هو قول الراوي سواء كان من عند نفسه، أو من كلام غيره وليس من الحديث.

وخلاصة القول: أن ما أدخل في متن الحديث مما ليس منه بلا فصل، فهو إدراج في المتن[1].

ومثال الإدراج في المتن:

١. ما وقع في حديث عبد الله بن مسعود ت أن رسول الله ﷺ علمه التشهد في الصلاة فقال: قل التحيات لله، فذكر التشهد، وفي آخره: «**فَإِذَا قُلْتَ هَذَا فَقَدْ قَضَيْتَ صَلَاتَكَ، إِنْ شِئْتَ أَنْ تَقُومَ فَقُمْ، وَإِنَ شِئْتَ أَنْ تَقْعُدَ فَاقْعُدْ**»، هكذا رواه موصولًا أبو خيثمة عن الحسن بن الحُرِّ في رواية أبي داود[2]، فأدرج في الحديث قوله: «**فإذا قلت هذا**» ..إلى آخره، وإنما في رواية هو من كلام ابن مسعود تلا من كلام رسول الله[3] قال النووي في الخلاصة: «اتفق الحفَّاظ على أنها مدرجة»[4] اهـ.

ورواه الدارقطني عن شبابة مفصولًا، وبيَّن فيه أنه من قول عبد الله، وقال: شبابة ثقة، وقد فَصَل آخر الحديث جعله من قول ابن مسعود، وهو أصح من رواية من أدرج آخره[5].

---

(١) قواعد التحديث للقاسمي (ص١٢٤)؛ والوسيط في علوم ومصطلح الحديث لـ د/ محمد أبو شهبة (ص٣١٢)؛ وتيسير مصطلح الحديث – د/ محمود الطحان (ص١٣٠)؛ ومنهج النقد في علوم الحديث لـ د/ نور الدين عتر (ص٤٣٩)؛ وبلوغ الآمال من مصطلح الحديث والرجال لـ د/ محمد بكار (ص٣٣٨).

(٢) هذه الرواية أخرجها أبو داود في سننه – كتاب: الصلاة – باب: التشهد (١/ ٢٥٤، ٢٥٥) رقم (٩٧٠)؛ وقد أدرج ابن مسعود في آخر الحديث قوله : «**إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ قَضَيْتَ هَذَا فَقَدْ قَضَيْتَ صَلَاتَكَ، إِنْ شِئْتَ أَنْ تَقُومَ فَقُمْ، وَإِنَ شِئْتَ أَنْ تَقْعُدَ فَاقْعُدْ**».

(٣) علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح (ص٩٥، ٩٦)؛ والمقنع في علوم الحديث لابن الملقن (١/ ٢٢٧، ٢٢٨)؛ وشرح التبصرة والتذكرة للعراقي (١/ ٢٩٤، ٢٩٥).

(٤) خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام للنووي (١/ ٤٤٨، ٤٤٩) رقم (١٤٧٢).

(٥) أخرجه الدارقطني في سننه – كتاب: الصلاة – باب: صفة التشهد ووجوبه واختلاف الروايات فيه (٢/ ١٦٤ – ١٦٦) رقم (١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥). وبيَّن الدارقطني ما أدرجه عبد الله بن مسعود ﷺ في آخر الحديث، وأن شَبَابَة أحد رواة الحديث رواه مفصولًا وهو ثقة، وما رواه شبابة أصح من رواية من أدرج آخره.

٢. ما رواه الخطيب بإسناده موصولًا من رواية أبي قطن، وشبابة فرَّقهما عن شعبة عن محمد بن زياد، عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**أَسْبِغُوا الوُضُوءَ، وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ**»[1]، قال الخطيب: وَهِمَ أبو قطن وشبابة في روايتهما هذا الحديث عن شعبة على ما سقناه، وذلك أن قوله: «**أَسْبِغُوا الوضُوءَ**» كلام أبي هريرة ﷺ، وقوله: «**وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ**» من كلام النبيه[2].

قال العراقي: «ورواه البخاري مبينًا عن آدم بن أبي إياس، عن شعبة، عن محمد بن زياد، عن أبي هريرة ﷺ قال: أَسْبِغُوا الوضُوءَ، فإن أبا القاسم ﷺ قال: «**وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ**»»[3].

٣. ما رواه الدارقطني في سننه من رواية عبد الحميد بن جعفر عن هشام بن عروة عن أبيه، عن بسرة بنت صفوان ﷺ قالت: سمعت رسول الله يقول: «**مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ، أَوْ أُنْثَيَيْهِ**[4]، **أَوْ رُفْغَهُ**[5] **فَلْيَتَوَضَّأْ**[6]».

قال الدارقطني: كذا رواه عبد الحميد عن هشام، ووَهِمَ في ذكره "الأنثيين والرفغ"، وإدراجه ذلك في حديث بُسرة، قال: والمحفوظ أن ذلك من قول عروة غير مرفوع، قال: وكذلك رواه الثقات عن هشام،

(١) أخرجه الخطيب البغدادي في الفصل للوصل المدرج في النقل (١/ ١٥٨). وسنده صحيح.

(٢) الفصل للوصل المدرج في النقل للخطيب البغدادي (١/ ١٥٩).

(٣) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الوضوء – باب: غسل الأعقاب (١/ ٤٤) رقم (١٦٥). التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح = النكت على ابن الصلاح (ص١٢٨)؛ وشرح التبصرة والتذكرة (١/ ٢٩٨). وكلاهما للعراقي.

(٤) الأنثيان: هما الخصيتان. تاج العروس للزبيدي (٥/ ١٥٨).

(٥) الرُّفْغ: هو أصول الفخذين ومجتمعهما من أسفل البطن. مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض (١/ ٢٩٦)؛ ولسان العرب لابن منظور (٨/ ٤٢٩).

(٦) أخرجه الدارقطني في سننه – كتاب: الطهارة – باب: ما روى في لمس القبل والدبر والذكر والحكم في ذلك (١/ ٢٦٩، ٢٧٠) رقم (٥٣٦). وسنده حسن، فيه أحمد بن عبد الله بن محمد الوكيل، وهو صدوق.

ثم رواه من رواية أيوب بلفظ: «**مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ**»[1]، ففصل قول عروة من المرفوع[2]، وقد ضعف ابن دقيق العيد في الاقتراح الحكم بالإدراج على ما وقع في أثناء لفظ الرسول معطوفًا بالواو[3].

المطلب الخامس/ القلب في المتن تعريفه وأمثلته:

القلب قد يقع في الإسناد، وقد يقع في المتن.

تعريف القلب في المتن: هو أن يقع في متن الحديث إبدال بتقديم كلمة أو جملة عن موضعها وتأخير أخرى، فيتغير بذلك المعنى.

والقلب في المتن: ما أبدلت فيه كلمة مكان أخرى بتقديم وتأخير.

ومثاله: حديث أبي هريرة ﷺ في: «**السَّبْعَةِ الَّذِينَ يُظِلُّهُمُ اللهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ**»، ففيه: «**حَتَّى لَا تَعْلَمَ يَمِينُهُ مَا تُنْفِقُ شِمَالُهُ**»[4]، فهذا مما انقلب على أحد الرواة، وإنما هو «**حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ**»، كما جاء في الروايات الأخرى.

وكذلك ما أبدلت فيه جملة مكان أخرى بتقديم وتأخير.

ومثاله: ما أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (٦/ ١٣٥، ١٣٦/ رقم٦٠١٧) من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ: «**إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوهُ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ**»، حيث انقلب هذا على بعض الرواة، وإنما أصله المعروف كما في صحيح البخاري (٩/ ٩٤، ٩٥/ رقم٧٢٨٨)؛ وصحيح مسلم (٤/ ١٨٣٠/ رقم١٣٣٧): «**ما نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وما أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ**»[5].

---

(١) أخرجه الدارقطني في سننه - كتاب: الطهارة – باب: ما روى في لمس القبل والدبر والذكر والحكم في ذلك (١/ ٢٧٠) رقم (٥٣٧). وسنده حسن، فيه محمد بن محمود السراج، وهو صدوق.

(٢) سنن الدارقطني (١/ ٢٦٩، ٢٧٠).

(٣) الاقتراح في بيان الاصطلاح لابن دقيق العيد (ص٢٣، ٢٤).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه – كتاب: الزكاة – باب: فضل إخفاء الصدقة (٢/ ٧١٥) رقم (١٠٣١).

(٥) فتح المغيث للسخاوي (١/ ٣٣٥ – ٣٤٧)؛ وتدريب الراوي للسيوطي (١/ ٣٤٢ – ٣٤٨)؛ وبلوغ الآمال من مصطلح الحديث والرجال لـ د/ محمد بكار (ص٣٥١ – ٣٥٣)؛ وتيسير العليم اللطيف في بيان الحديث الضعيف لـ د/ بدوي زلهف (ص١٩٧– ٢٠٤)؛ والمعين في بيان الحديث الضعيف لـ د/ إكرامي الشاذلي (ص٣٢٢ – ٣٢٨).

المطلب السادس/ الاضطراب في المتن تعريفه وأمثلته:

الاضطراب قد يقع في الإسناد، وقد يقع في المتن.

تعريف الاضطراب في المتن: هو أن يُروى متن الحديث الواحد على أوجه مختلفة متساوية، ولا مرجح بينهما، ولا يمكن الجمع بينهما.

ومثال الاضطراب في المتن: حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها قالت: سألت، أو سُئل النبي عن الزكاة فقال: «**إِنَّ فِي الْمَالِ لَحَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ**»، فهذا حديث قد اضطرب لفظه، ومعناه، فرواه الترمذي[1] هكذا من رواية شريك عن أبي حمزة، عن الشعبي، عن فاطمة رضي الله عنها، ورواه ابن ماجه من هذا الوجه: «**لَيْسَ فِي الْمَالِ حَقٌّ سِوَى الزَّكَاةِ**»[2]، فهذا اضطراب لا يحتمل التأويل[3].

المطلب السابع/ التصحيف في المتن تعريفه وأمثلته:

التصحيف قد يقع في الإسناد، وقد يقع في المتن.

تعريف التصحيف في المتن: هو تغيير اللفظ أو المعنى في المتن، بإبدال حرف بحرف أو بتغيير شكل، ويلزم من تصحيف اللفظ تصحيف المعنى[4].

مثال التصحيف في المتن: ما قاله الدارقطني في حديث أبي سفيان عن جابر رضي الله عنه قال: «**رُمِي أُبَيٌّ يَوْمَ الْأَحْزَابِ عَلَى الْجِلْدِ فَكَوَاهُ رَسُولُ اللهِ**»[5] أن غُنْدَرًا قال فيه: «أَبِي» بفتح الهمزة، فصحَّفه وغيَّر شكله، فتغير المعنى، وإنما هو بالتصغير، وهو أبي بن كعب رضي الله عنه؛ لأن أبا جابر رضي الله عنه كان استشهد قبل ذلك في غزوة أحد.

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه – كتاب: الزكاة – باب: ما جاء أن في المال حقًا سوي الزكاة (٣/ ٣٩، ٤٠) رقم (٦٥٩).

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه – كتاب: الزكاة – باب: ما أدى زكاته ليس بكنز (١/ ٥٧٠) رقم (١٧٨٩).

(٣) علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح (ص٩٤)؛ والتقريب والتيسير للنووي (ص٤٥)؛ ومقدمة فتح الباري لابن حجر (١/ ٣٤٨، ٣٤٩)؛ وبلوغ الآمال من مصطلح الحديث والرجال لـ د/ محمد بكار (ص٣١٦)؛ والمعين في بيان الحديث الضعيف لـ د/ إكرامي الشاذلي (ص٣١٧، ٣١٨).

(٤) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر لابن حجر (ص١١٨، ١١٩)؛ وفتح المغيث للسخاوي (٤/ ٥٧، ٥٨)؛ والوسيط في علوم ومصطلح الحديث لـ د/ محمد أبو شهبة (ص٤٧٨، ٤٧٩).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه – كتاب: الآداب – باب: لكل داء دواء واستحباب التداوي (٤/ ١٧٣٠) رقم (٢٢٠٧).

وكذلك حديث: «ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مِنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الخَيْرِ مَا يَزِنُ ذَرَّةً»[1]، بفتح الذال المعجمة، قال فيه شعبة: ذُرَة بضم الذال المعجمة وتخفيف الراء: الحب المعروف، ونسب فيه إلى التصحيف[2]. قال في شرح مسلم: «واتفقوا على أنه تصحيف منه»[3].

ومنه الحديث الذي فيه: «النَّارُ جُبَارٌ»[4]، وهو باطل. قال أحمد: أهل اليمن يكتبون النار "النير" مثل البئر، فهو تصحيف؛ لأن المحفوظ «الْبِئْرُ جُبَارٌ» بالموحدة مدها إلا أنه بالنون على مصطلح ما يكتبون، فنطقوا بها النار، وهذا من أقبح التصحيف[5].

وحديث زيد بن ثابت بأن رسول الله احْتَجَمَ في المسْجِدِ، وإنما هو بالراء «احْتَجَرَ في المسْجِدِ»[6]، أي: اتخذ حجرة من حصير أو نحوه يصلي فيها[7].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الإيمان – باب: زيادة الإيمان ونقصانه (١/ ١٧، ١٨) رقم (٤٤)؛ ومسلم في صحيحه – كتاب: الإيمان – باب: أدنى أهل الجنة منزلة فيها (١/ ١٨٢) رقم (١٩٣)؛ وأخرجه الترمذي في سننه – كتاب: صفة جهنم – باب: ما جاء أن للنار نفسين وما ذكر من يخرج من النار من أهل التوحيد (٤/ ٧١١، ٧١٢) رقم (٢٥٩٣)؛ وقال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح؛ وابن ماجه في سننه – كتاب: الزهد – باب: ذكر الشفاعة (٢/ ١٤٤٢) رقم (٤٣١٢)؛ وأحمد في مسنده (١٩/ ١٩٦ – ١٩٨) رقم (١٢١٥٣).

(٢) علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح (ص٢٨٠، ٢٨١)؛ والشذا الفياح من علوم ابن الصلاح لبرهان الدين الأبناسي (٢/ ٤٦٨)؛ والمقنع في علوم الحديث لابن الملقن (٢/ ٤٧٣، ٤٧٤).

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم (٣/ ٦١).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه – كتاب: الديات – باب: في النار تعدى (٤/ ١٩٧) رقم (٤٥٩٤)؛ وابن ماجه في سننه – كتاب: الديات – باب: الجبار

(٢/ ٨٩٢) رقم (٢٦٧٦)؛ والنسائي في السنن الكبرى – كتاب: العارية والوديعة – باب: في الدابة تصيب برجلها (٥/ ٣٣٦) رقم (٥٧٥٧).

(٥) سنن الدارقطني (٤/ ١٨٨، ١٨٩)؛ والسنن الكبرى للبيهقي (٨/ ٥٩٧، ٥٩٨)؛ والتطريف في التصحيف (التصحيف في الحديث الشريف) للسيوطي للسيوطي (ص٥٥، ٥٦) رقم (٧٥).

(٦) احْتَجَرَ في المسْجِدِ: أي اتخذ حجرة في المسجد أحاطها بنوع من الحصير. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم للحميدي (ص١٠٥). والحديث أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الأدب – باب: ما يجوز من الغضب والشدة لأمر الله (٨/ ٢٨) رقم (٦١١٣)؛ ومسلم في صحيحه – كتاب: صلاة المسافرين وقصرها – باب: استحباب صلاة النافلة في بيته وجوازها في المسجد (١/ ٥٣٩) رقم (٧٨١).

(٧) التمييز لمسلم بن الحجاج (ص١٨٧) رقم (٥٥، ٥٦، ٥٧) وعلوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح (ص٢٨٠)؛ والتقريب والتيسير للنووي (ص٨٩)؛ والمنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي لابن جماعة (ص٥٦)؛ والشذا الفياح من علوم ابن الصلاح لبرهان الدين

المطلب الثامن/ علامات الوضع في المتن وأمثلتها:

الوضع في الحديث قد يكون في الإسناد، وقد يكون في المتن. وقد قعد المحدثون لكشف الوضع في المتن عدة علامات لنقده ولبيان أنه موضوع، وهي :

(١) إقرار الراوي بالوضع، كما فعل نوح بن أبي مريم المروزي في وضعه أحاديث في فضائل القرآن سورة سورة، وقد أقر هو بذلك.

(٢) ما يتنزل منزلة الإقرار بالوضع، كأن يحدث بحديث عن شيخ، ثم يُسأل عن مولده، فيذكر تاريخًا يُعلم منه وفاة ذلك الشيخ قبله، ولا يوجد ذلك الحديث إلا عنده، فهذا لم يعترف بوضعه، ولكن اعترافه بوقت مولده يتنزل منزلة إقراره بالوضع؛ لأن ذلك الحديث لا يُعرف عند ذلك الشيخ، ولا يعرف إلا برواية هذا الذي حدث به.

(٣) ركاكة الألفاظ والمعنى، فإذا وجدت الركاكة في لفظ الحديث ومعناه، دل ذلك على أن متن الحديث موضوع؛ وذلك لأن الدين كله محاسن، والركاكة ترجع إلى الرداءة، إذن فبين الركاكة ومقاصد الدين مباينة.

(٤) أن يكون مخالفًا للعقل أو الحس أو المشاهدة.

(٥) أن يكون مناقضًا لصريح القرآن الكريم، أو السنة المتواترة، أو الإجماع القطعي.

(٦) الإفراط بالوعيد الشديد على الأمر الصغير، أو الوعد العظيم على الفعل الحقير، وهذا كثير في حديث القصاص[1].

الأبناسي (٢/ ٤٦٨)؛ والمقنع في علوم الحديث لابن الملقن (٢/ ٤٧٢، ٤٧٣)؛ وشرح التبصرة والتذكرة للعراقي (٢/ ١٠٤)؛ وتدريب الراوي للسيوطي (٢/ ٦٤٩).

(١) علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح (ص٢٠٢–٢٠٣)؛ والتقريب والتيسير للنووي (ص٤٦)؛ والاقتراح في بيان الاصطلاح لابن دقيق العيد (ص٢٥)؛ والمنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي لابن جماعة (ص٥٣، ٥٤)؛ والخلاصة في معرفة الحديث للطيبي (ص٨٤)؛ والباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث للشيخ أحمد شاكر (ص٧٨)؛ والمقنع في علوم الحديث لابن الملقن (١/ ٢٣٣ – ٢٤٠)؛ وشرح التبصرة والتذكرة للعراقي (١/ ٣١٨، ٣١٩)؛ ومفتاح السعيدية في شرح الألفية الحديثية لابن عمار المالكي (ص١٦٧، ١٦٨)؛ وفتح المغيث للسخاوي (١/ ٣٣٠ – ٣٣٥)؛ وتدريب الراوي للسيوطي (١/ ٣٢٣–٣٢٨).

المطلب التاسع/ زيادة الثقة في المتن وأمثلتها:

زيادة الثقة قد تكون في الإسناد، وقد تكون في المتن.

تعريف زيادة الثقة في المتن: هي أن يزيد الراوي الثقة لفظًا أو أكثر في متن الحديث، ولا توجد تلك الزيادة عند غيره من الثقات الآخرين[1].

ومثال زيادة الثقة في المتن: حديث مسلم، والنسائي: «**جُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وطَهُورًا**»[2]، حيث تفرد أبو مالك الأشجعي - وهو ثقة - فقال: «**وتُرْبَتُهَا طَهُورًا**»[3].

المطلب العاشر/ مختلف الحديث تعريفه وأمثلته:

إن مختلف الحديث من أهم أنواع الحديث، ولا يقوم على معرفته إلا الأئمة الجامعون بين الحديث والفقه، والأصوليون الغوَّاصون على المعاني الدقيقة؛ لأن الجمع بين النصوص المتعارضة ظاهريًا، أو الترجيح بينها يحتاج إلى فهم ثاقب وعلم غزير، وهذا الجمع يعد صورة من صور نقد المتن الحديثي.

تعريف مختلف الحديث: هو أن يوجد حديثان أو أكثر متضادان في المعنى ظاهرًا فيجمع بينهما، أو يعتبر أحدهما ناسخًا للآخر، أو يرجح أحدهما على الآخر[4].

ومثاله: حديث: «**لَا عَدْوَى**»[5]، مع حديث: «**فِرَّ مِنَ المَجْذُومِ فِرَارَكَ مِنْ الأَسَدِ**»[6]، ومع حديث: «**لَا يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ**»[1].

---

(١) فتح المغيث للسخاوي (١/ ٢٦٠، ٢٦١)؛ وبلوغ الآمال من مصطلح الحديث والرجال لـ د/ محمد بكار (ص٣٥٧).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه – كتاب: المساجد ومواضع الصلاة – باب: جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا (١/ ٣٧٠) رقم (٥٢١).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه – كتاب: المساجد ومواضع الصلاة – باب: جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا (١/ ٣٧١) رقم (٥٢٢).

(٤) المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي لابن جماعة (ص٦٠، ٦١)؛ وشرح التبصرة والتذكرة للعراقي (٢/ ١٠٨ - ١١٣)؛ والوسيط في علوم ومصطلح الحديث لـ د/ محمد أبو شهبة (ص٤٤٠ – ٤٤٤ظ)؛ وبلوغ الآمال من مصطلح الحديث والرجال لـ د/ محمد بكار (ص٣٨٥ – ٣٩٦).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الطب – باب: الجذام (٧/ ١٢٦) رقم (٥٧٠٧)؛ وباب لا صفر وهو داء يأخذ البطن (٧/ ١٢٨) رقم (٥٧١٧)؛ ومسلم في صحيحه – كتاب: الآداب – باب: لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر ولا نوء ولا غول ولا يورد ممرض على مصح (٤/ ١٧٤٢، ١٧٤٣) رقم (٢٢٢٠).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الطب – باب: الجذام (٧/ ١٢٦) رقم (٥٧٠٧).

فذهب بعضهم إلى أنها متعارضة، وأدخلها بعضهم في الناسخ والمنسوخ، والصواب فيها الجمع؛ لإمكانه، ووجهه: أن الأمراض لا تعدي بطبعها، ولكن جعل الله مخالطتها سببًا للإعداء، فنفى في الحديث الأول ما كان تعتقده الجاهلية وبعض الحكماء من أن الأمراض تعدي بطبعها، ولهذا قال: «**فَمَنْ عَدَى الأَوَّلَ**» أي: لأنه بخلق الله لا بسبب، فكذا ما له سبب، وأرشد في الثاني والثالث إلى مجانبة ما يحصل عنده الضرر عادة غالبًا بقضاء الله وقدره، وفعله هذا مذهب أهل السنة؛ لأنه لم ينف في الأول حصول الضرر عند ذلك بقدر الله، وإنما نفى العدوى بطبعها.

والمُمْرِض: هو صاحب الإبل الصحاح، فمعنى الحديث: لا يُورِدُ صاحب الإبل المراض إبله على إبل صاحب الإبل الصحاح؛ لأنه ربما أصابها المرض بفعل الله - تعالى - وقدره الذي أجرى به العادة لا بطبعها، فيحصل لصاحبها ضرر بمرضها، وربما أدى ذلك إلى اعتقاد العدوى، فيكفر بخلاف ما لا يعتقد ذلك؛ لعلمه بأن الله هو المؤثر، وأن هذه أسباب[2]، كقول عمر ﷺ: «**نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللهِ إِلَى قَدَرِهِ**»[3].

المطلب الحادي عشر/ ناسخ الحديث ومنسوخه تعريفه وأمثلته:

إن ناسخ الحديث ومنسوخه فن مهم صعب، ولهذا أعيا الفقهاء وأعجزهم، وإنما يعرفه العالم المجتهد الكثير الرسوخ، أي: الثبوت في العلم كالشافعي ﷺ، فقد كان له فيه اليد الطولى والسابقة الأولى.

تعريف النسخ: هو عبارة عن رفع الشارع حكمًا متقدمًا بحكم متأخر.

ومثاله: تصريح النبي كقوله: «**كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا**»[4].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الطب – باب: لا هامة (٧/ ١٣٨) رقم (٥٧٧١)؛ ومسلم في صحيحه – كتاب: الآداب – باب: لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر ولا نوء ولا غول ولا يورد ممرض على مصح (٤/ ١٧٤٣، ١٧٤٤) رقم (٢٢٢١)؛ وأبو داود في سننه – كتاب: الطب - باب في الطيرة (٤/ ١٧) رقم (٣٩١١)؛ وأحمد في مسنده (١٥/ ١٤٩) رقم (٩٢٦٣).

(٢) شرح التبصرة والتذكرة للعراقي (٢/ ١٠٩، ١١٠)؛ ونزهة النظر في توضيح نخبة الفكر لابن حجر (ص٩١ – ٩٥)؛ وفتح المغيث للسخاوي (٤/ ٦٧ - ٦٩)؛ وتدريب الراوي للسيوطي (٢/ ٦٥٣، ٦٥٤).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الطب – باب: ما يذكر في الطاعون (٧/ ١٣٠) رقم (٥٧٢٩)؛ ومسلم في صحيحه – كتاب: الآداب – باب: الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها (٤/ ١٧٤٠) رقم (٢٢١٩).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه – كتاب: الجنائز – باب: استئذان النبي ﷺ ربه ﷻ في زيارة قبر أمه (٢/ ٦٧٢) رقم (٩٧٧).

ومنه: قول الصحابي: «**كَانَ آخِرُ الأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللهِ تَرَكُ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ**»[1].

وكحديث الترمذي وغيره قال أبي بن كعب ﷺ: «**كَانَ المَاءُ مِنَ المَاءِ رُخْصَةً فِي أَوَّلِ الإِسْلَامِ، ثُمَّ نَهَى عَنْ ذَلِكَ**»[2].

ومنه ما يعرف بالتاريخ، ومثاله حديث شداد بن أوس ﷺ وغيره أن رسول الله ﷺ قال: «**أَفْطَرَ الحَاجِمُ، وَالمَحْجُومُ**»[3].

وحديث ابن عباس: **أَنَّ النَّبِيَّ احْتَجَمَ وَهُوَ صَائِمٌ**[4].

قال الشافعي: إن الثاني ناسخ للأول من حيث إنه روى في حديث شداد ت أنه كان مع النبي زمان الفتح، فرأى رجلًا يحتجم في شهر رمضان، فقال: «**أَفْطَرَ الحَاجِمُ، وَالمَحْجُومُ**»، وروى في حديث ابن عباس بأنه : **احتجم، وهو محرم صائم**؛ فبان لذلك أن الأول كان زمن الفتح في سنة ثمانٍ، والثاني في حجة الوداع في سنة عشر.

ومنه ما يُعرف بالإجماع، كحديث قتل شارب الخمر في المرة الرابعة[5]، فإنه منسوخ عرف ناسخه بانعقاد الإجماع على ترك العمل به[6].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه – كتاب: الطهارة – باب: في ترك الوضوء مما مست النار (١/ ٤٩) رقم (١٩٢).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه – كتاب: الطهارة – باب: في الإكسال (١/ ٥٥) رقم (٢١٤).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه – كتاب: الصوم – باب: في الصائم يحتجم (٢/ ٣٠٨) رقم (٢٣٦٩)؛ وابن ماجه في سننه – كتاب: الصيام – باب: ما جاء في الحجامة للصائم (١/ ٥٣٧) رقم (١٦٨١)؛ وأحمد في مسنده (٢٨/ ٣٣٥، ٣٣٦) رقم (١٧١١٢).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: الصوم – باب: الحجامة والقيء للصائم (٣/ ٣٣) رقم (١٩٣٨)؛ ومسلم في صحيحه – كتاب: الحج – باب: جواز الحجامة للمحرم (٢/ ٨٦٢) رقم (١٢٠٢).

(٥) أخرجه أبو داود في سننه – كتاب: الحدود – باب: إذا تتابع في شرب الخمر (٤/ ١٦٤، ١٦٥) رقم (٤٤٨٤).

(٦) علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح (ص٣٨٠ – ٣٨٣)؛ والتقريب والتيسير للنووي (ص٨٨)؛ والشذا الفياح من علوم ابن الصلاح لبرهان الدين الأبناسي (٢/ ٤٦١)؛ والمقنع في علوم الحديث لابن الملقن (٢/ ٤٦٣)؛ وشرح التبصرة والتذكرة للعراقي (٢/ ١٠٠، ١٠١)؛ وفتح المغيث للسخاوي (٤/ ٥٢ – ٥٦)؛ وتدريب الراوي للسيوطي (٢/ ٦٤٥ – ٦٤٨).

المطلب الثاني عشر/ غريب ألفاظ الحديث تعريفه وأمثلته:

إن معرفة غريب ألفاظ الحديث فن مهم يقبح جهله بأهل الحديث، ثم بأهل العلم عامة، والخوض فيه ليس بالهين، والخائض فيه حقيق بالتحري، جدير بالتوقي.

تعريف غريب ألفاظ الحديث: هو عبارة عما وقع في متون الأحاديث من الألفاظ الغامضة البعيدة عن الفهم؛ لقلة استعمالها[1]. ويعد ذلك نقدًا في مبنى المتن.

ومثاله: ما وقع في حديث أنس ﷺ في الصحيح: «**وَعَصَرَتْ عَلَيْهِ أُمُّ سُلَيْمٍ عُكَّة**[2] **لَهَا فَآدَمَتْهُ**»[3]، وهي بمد الهمزة وقصرها وفتح الدال معهما وتخفيف الميم، أي: خلطت أم سُليم الخبز بالسمن فَآدَمَتْهُ به، أي: صيرته إدامًا يؤكل، من قولهم: آدم الخبز يأدِمه بالكسر: جعلت له إدامًا[4].

*****

المبحث الثاني

نقد المتن في كتب الجرح والتعديل والرجال والعلل

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: عناية علماء الجرح والتعديل والرجال والعلل بنقد المتن.

---

(١) علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح (ص٣٧٥ – ٣٧٨)؛ والتقريب والتيسير للنووي (ص٨٧)؛ والمنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي لابن جماعة (ص٦٢)؛ وشرح التبصرة والتذكرة للعراقي (٢/ ٨٤)؛ وتدريب الراوي للسيوطي (٢/ ٦٣٧).

(٢) عُكَّة: بضم المهملة وتشديد الكاف : إناء من جلد مستدير يجعل فيه السمن غالبًا والعسل. مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض (٢/ ٨٢)؛ وغريب الحديث لابن الجوزي (٢/ ١٢١)؛ وفتح الباري لابن حجر (٦/ ٥٩٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه – كتاب: المناقب – باب: علامات النبوة في الإسلام (٤/ ١٩٣، ١٩٤) رقم (٣٥٧٨)، وكتاب: الأطعمة – باب: من أكل حتى شبع (٧/ ٦٩) رقم (٥٣٨١)، وكتاب: الأيمان والنذور – باب: إذا حلف أن لا يأتدم فأكل تمرًا بخبز وما يكون من الأدم (٨/ ١٤٠) رقم (٦٦٨٨)؛ ومسلم في صحيحه – كتاب: الأشربة – باب: جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه بذلك وبتحققه تحققا تامًا واستحباب الاجتماع على الطعام (٣/ ١٦١٢) رقم (٢٠٤٠).

(٤) مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض (١/ ٢٤)؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (١/ ٣١).

المطلب الثاني: نقد المتن في كتب الجرح والتعديل والرجال.

المطلب الثالث: نقد المتن في كتب العلل.

المطلب الأول/ عناية علماء الجرح والتعديل والرجال والعلل بنقد المتن:

إن "نقد المتن الحديثي" ليس مقصورًا فقط على كتب المصطلح الحديثي، أو كتب الفقهاء، بل تطرق إليه أيضًا علماء الجرح والتعديل والرجال والعلل، وقد أودعوا نقدهم للمتن الحديثي في مؤلفاتهم الجرح والتعديل والرجال والعلل، وذكروا في تلك المؤلفات الأمثلة التطبيقية الكثيرة التي نقدوا فيها متون الأحاديث، وبينوا ما فيها من إعلال.

وقد تجلت عناية علماء الجرح والتعديل والرجال والعلل بنقد المتن، فلم يكتفوا بنقد السند فقط، بل إن كبار أئمة النقد الحديثي يرون ضرورة النظر في متون الأحاديث، ويجعلون ذلك من أركان العملية النقدية وأسسها في علم الجرح والتعديل والرجال والعلل.

ومن النصوص الهامة التي تدل على عناية أئمة الجرح والتعديل بنقد المتون في العملية النقدية، ما ذكره ابن أبي حاتم في مقدمة كتابه "الجرح والتعديل"؛ حيث قال: «وأن يكون كلامًا يصلح أن يكون من كلام النبوة، ويعلم سقمه وإنكاره بتفرد من لم تصح عدالته بروايته»[1].

فالإمام ابن أبي حاتم يقرر هنا في كتاب خصصه لأقوال علماء الجرح والتعديل في نقلة الأخبار ورواتها، أن النظر النقدي في المتن ركيزة أساسية في الحكم على الحديث، وقد أكد ذلك في قوله: «وأن يكون كلامًا يصلح أن يكون من كلام النبوة»[2].

ومن النصوص العامة - أيضًا - الدالة على عناية أئمة الجرح والتعديل بنقد المتن، ما ذكره الحافظ ابن رجب الحنبلي في شرحه لعلل الترمذي: «هذا إن كان الفقيه حافظًا للمتن، فأما من لا يحفظ متون الأحاديث بألفاظها من الفقهاء، وإنما يروي الحديث بالمعنى، فلا ينبغي الاحتجاج بما يرويه من المتون، إلا بما يوافق الثقات في المتون، أو يحدث به من كتاب موثوق به، والأغلب أن الفقيه يروي الحديث بما يفهمه من المعنى،

(١) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (١/ ٣٥١).

(٢) نقد الحديث وعلاقته بالحكم على الرواة من حيث الجرح والتعديل لـ د/ خالد بن منصور الدريس (ص١٠٨).

وأفهام الناس تختلف ولهذا نرى كثيرًا من الفقهاء يتأولون الأحاديث بتأويلات مستبعدة جدًا بحيث يجزم العارف المنصف بأن ذلك المعنى الذي تأول به غير مراد بالكلية، فقد يروي الحديث على هذا المعنى الذي فهمه[1].

المطلب الثاني/ نقد المتن في كتب الجرح والتعديل والرجال:

إن من يمعن النظر في كتب الجرح والتعديل والرجال يدرك أن علماء الجرح والتعديل والرجال اعتنوا عناية فائقة بنقد متون رواة الحديث قبل الحكم عليهم، فإن من يطالع كتاب "المجروحين" لابن حبان، وكتاب "الكامل" لابن عدي، سيقف على أمثلة تطبيقية كثيرة تثبت أن علماء الجرح والتعديل والرجال أثروا النقد الحديثي بالنظر النقدي في متون الأحاديث.

ومن ذلك مثلًا قول ابن حبان في تراجم بعض الرواة الذين جرحهم في كتابه "المجروحين": «هذا متن باطل»[2]، و«هذا متن لا أصل له»[3]، و«هذا متن مقلوب»[4].

وأما ابن عدي في كتابه "الكامل في الضعفاء"؛ فتارة يقول بعد ذكره لحديث: «منكر المتن»[5]، وفي موضع آخر نجده يقول في حديث آخر: «وهذه الألفاظ التي في هذا الحديث لا تشبه ألفاظ الأنبياء»[6]، واستعمل ابن عدي مثل هذا النقد في مواضع أخرى ولكن بعبارة «لاتشبه ألفاظ رسول الله»[7].

وكذلك قال في "أشعث بن عبد الرحمن بن زبيد" أنه له أحاديث، ولم أر في متون أحاديثه شيئًا منكرًا، ولم أر في أحاديثه كلامًا إلا عن النسائي، وعندي أن النسائي أفرط في أمره حيث قال: «ليس بثقة»، فقد تبحرت حديثه مقدار ما له فلم أر له حديثًا منكرًا»[1].

---

(١) شرح علل الترمذي لابن رجب الحنبلي (٢/ ٨٣٦).

(٢) المجروحين لابن حبان (١/ ١٧٨).

(٣) السابق (١/ ١٨٠).

(٤) السابق (١/ ١٧٢).

(٥) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (١/ ٣٩٥) رقم (١١).

(٦) السابق (٧/ ٩٧) رقم (١١٠١).

(٧) السابق (٣/ ١٢٣، ١٢٤) رقم (٣٤٨).

المطلب الثالث/ نقد المتن في كتب العلل:

وكما اهتم علماء الجرح والتعديل والرجال بنقد المتن الحديثي، كذلك اهتم علماء العلل بهذا أيضًا فمن يطالع كتاب "العلل ومعرفة الرجال" لأحمد بن حنبل، يجد من ذلك الكثير.

سئل الإمام أحمد بن حنبل عن سليمان وعبد الله ابني بريدة بن الحُصيب ﭭ، قال: «سليمان أحلى في القلب، وكان أصحهما حديثًا، وعبد الله له أشياء إنا ننكرها من حسنها، وهو جائز الحديث»(٢).

وعبد الله بن بريدة احتج به أصحاب الكتب الستة كلهم، فالظاهر أن كلام أحمد بن حنبل موجه للمتن لا للسند(٣).

وعلى ذلك فإن هذه الأمثلة التطبيقية وغيرها الكثير، تؤكد أن علماء العلل - أيضًا - اعتنوا عناية فائقة بالنظر النقدي في متون الأحاديث، ولم يكتفوا فقط بنقد السند.

*****

المبحث الثالث

نقد المتن في كتب المتون الحديثية

«السنن الكبرى للنسائي نموذجًا»

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: عناية الإمام النسائي بنقد المتن في كتابه "السنن الكبرى".

المطلب الثاني: الأمثلة التطبيقية لنقد المتن في "السنن الكبرى" للإمام النسائي .

---

(١) السابق (٢/ ٢٦٤) رقم (٢٠١).

(٢) العلل ومعرفة الرجال لأحمد بن حنبل (ص١٩٨، ١٩٩) رقم (٣٥٢).

(٣) نقد الحديث وعلاقته بالحكم على الرواة من حيث الجرح والتعديل لـ د/ خالد بن منصور الدريس (ص١٠٤ – ١٣٣).

المطلب الأول/ عناية الإمام النسائي بنقد المتن في كتابه "السنن الكبرى":

لقد اعتنى الإمام النسائي في كتابه "السنن الكبرى" بالنقد عناية فائقة، ولم يقتصر اعتناؤه على نقد الأسانيد فقط، بل اهتم اهتمامًا بليغًا بنقد المتون، فكشف النسائي عن خبايا العلل والأوهام من خلال عرضها على موازين النقد ومعاييره الدقيقة للتأكد من صحة المتن، وسلامة جميع ألفاظه، وخلوه من التصحيف والتحريف، ودقائق الأخطاء والأوهام، ولقد بلغ الأمر بالنسائي أن ينتقد كلمة واحدة من المتن، ويصحح الباقي؛ بل إنه احيانًا ينتقد حرفًا في كلمة، وهذا مؤشر على دقة النسائي وتحريه، وتمحيصه للروايات، فقد عرضها على بعضها، وقارن ووازن بينها وإن صحت أسانيدها، فصحة السند لا تعني أبدًا صحة المتن، إذ التصحيح بظواهر الإسناد لا يقبل خطورة عن التصحيح بعزل المتن عن السند، وهذا يصدق على التضعيف أيضًا.

ولم يقتصر النقد لمتون الأحاديث عن النسائي على التصحيح فقط؛ بل إنه حرص على تجلية المتون والزيادة في بيانها وتوضيحها من خلال معالجة الكلمات الغريبة، وبيان معانيها، وضبط المعاني ووضعها في مدارها الصحيح، وشواهد ذلك كله مبثوثة في "السنن الكبرى" للنسائي في كتبه وأبوابه[1].

المطلب الثاني/ الأمثلة التطبيقية لنقد المتن في "السنن الكبرى" للإمام النسائي:

لقد اشتمل كتاب "السنن الكبرى" للإمام النسائي على أمثلة تطبيقية عديدة لنقد متون الأحاديث، وسوف أذكر – بإذن الله تعالى – بعضًا منها:

١. **مثال الشذوذ في المتن:**

ما أخرجه النسائي في كتاب الجنائز باب الموت بغير مولده، قال: أَخْبَرَنَا يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي حُيَيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحُبُلِّيِّ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ ﷺ قَالَ: مَاتَ رَجُلٌ بِالْمَدِينَةِ مِمَّنْ وُلِدَ بِهَا فَصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: «**يَا لَيْتَهُ مَاتَ بِغَيْرِ مَوْلِدِهِ**»، فَقَالُوا: وَلِمَ ذَاكَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «**إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا مَاتَ بِغَيْرِ مَوْلِدِهِ قِيسَ لَهُ مِنْ مَوْلِدِهِ إِلَى مُنْقَطَعِ أَثَرِهِ فِي الْجَنَّةِ**».

(١) نقد المتن عن الإمام النسائي في السنن الكبرى للباحث محمد مصلح الزغبي (ص٩٤ – ٩٧).

قَالَ لَنَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ: حُيَيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ لَيْسَ مِمَّنْ يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ، وَهَذَا الْحَدِيثُ عِنْدَنَا غَيْرُ مَحْفُوظٍ، وَاللهُ أَعْلَمُ؛ لِأَنَّ الصَّحِيحَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «**مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَمُوتَ بِالْمَدِينَةِ فَإِنِّي أَشْفَعُ لِمَنْ مَاتَ بِهَا**»[1].

والذي جعل النسائي يحكم على الحديث الأول بأنه غير محفوظ تفرد الراوي به، فضلًا عن مخالفته لمن هو أوثق منه، فأصبح الحديث شاذًا عند النسائي وعند غيره[2].

2. **مثال الإدراج في المتن:**

ما أخرجه النسائي في كتاب النكاح، باب الثيب تجعل أمرها لغير وليها، قال: أَخْبَرَنَا عُثْمَانُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ خُرَّزَاذَ الْأَنْطَاكِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْحَجَّاجِ، قَالَ: حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما، أَنَّ النَّبِيَّ «نَكَحَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَرَامٌ، جَعَلَتْ أَمْرَهَا إِلَى الْعَبَّاسِ فَأَنْكَحَهَا إِيَّاهُ».

قَالَ لَنَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ: هَذَا إِسْنَادٌ جَيِّدٌ، وَقَوْلُهُ: «جَعَلَتْ أَمْرَهَا إِلَى الْعَبَّاسِ فَأَنْكَحَهَا إِيَّاهُ» كَلَامٌ مُنْكَرٌ، وَيُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْحَرْفُ مِنْ بَعْضِ مَنْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ فَأُدْرِجَ فِي الْحَدِيثِ[3].

وقد أعل النسائي هذا الحديث بالجملة الأخيرة منه، وهي قوله: «جَعَلَتْ أَمْرَهَا إِلَى الْعَبَّاسِ فَأَنْكَحَهَا إِيَّاهُ»، وقال: إن هذا القول منكر، أدرجه بعض من روى الحديث فيه.

وهذا القول وجيه ومحقق؛ لأن جميع الروايات من غير طريق النسائي لم تأتِ بهذه الزيادة، مما يدل على أنها لم تثبت، وهذا الأمر لم يخف على النسائي، ولكنه أراد أن يبين أن الحديث مروي بهذا اللفظ، وهذه الزيادة مدرجة في متن الحديث. وهذه الزيادة هي من قول بعض رواة الحديث[4].

3. **مثال التصحيف في المتن:**

ما أخرجه النسائي في كتاب القسامة باب دية جنين المرأة قال: أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَعْقُوبَ، وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ يُونُسَ، قَالَا: حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسَى، قَالَ: حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ صُهَيْبٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ امْرَأَةً، حَذَفَتِ

---

(1) السنن الكبرى للنسائي (٢/ ٣٨٢) رقم (١٩٧١).

(2) نقد المتن عند النسائي في السنن الكبرى (ص١١٣، ١١٤).

(3) السنن الكبرى للنسائي (٥/ ١٧٨) رقم (٥٣٧٢).

(4) نقد المتن عند النسائي في السنن الكبرى (ص١٤٠، ١٤١).

امْرَأَةً فَأَسْقَطَتْ: «**فَجَعَلَ رَسُولُ اللهِ فِي وَلَدِهَا خَمْسَمِائَةِ شَاةً، وَنَهَى يَوْمَئِذٍ عَنِ الْحَذْفِ**». قَالَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ: أَرْسَلَهُ أَبُو نَعِيمٍ. ثم روى حديث أبي نعيم، فقال: أَخْبَرَنِي أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو نَعِيمٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ صُهَيْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللهِ بْنُ بُرَيْدَةَ، أَنَّ امْرَأَةً، خَذَفَتِ امْرَأَةً فَأَسْقَطَتِ الْمَخْذُوفَةُ، فَرُفِعَ ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَجَعَلَ عَقْلَ وَلَدِهَا خَمْسَمِائَةٍ مِنَ الْغَنَمِ، وَنَهَى يَوْمَئِذٍ عَنِ الْخَذْفِ.

قَالَ لَنَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ: هَذَا وَهْمٌ، وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ أَرَادَ مِائَةً مِنَ الْغَنَمِ، وَقَدْ رُوِيَ النَّهْيُ عَنِ الْخَذْفِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُغَفَّلٍ(١). وقد أعل النسائي هذه الرواية لأجل لفظ "خَمْسَمِائَةٍ"؛ لأنه مخالف لما قضى به رسول الله ﷺ، وما اتفق عليه أهل العلم والفقه، وقال: إن الصواب "مَائة"؛ لأن العدد المذكور في الحديث المعلول يرفضه واقع المجتمع والحياة الاقتصادية في عصر النبوة، والله تعالى أعلم(٢).

وبهذا يتبين لنا أن المحدثين اهتموا اهتمامًا بليغًا واعتنوا عناية فائقة بنقد متون الأحاديث، ولم يكن نقدهم للأسانيد فقط؛ بل كان نقد المحدثين للأسانيد والمتون معًا، حتى تتميز الأحاديث المقبولة من الأحاديث المردودة.

*****

الخاتمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله. والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأولين والأخرين، وخاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، ومن والاهم بإحسان إلى يوم الدين. **وبعد؛**

فهذا بحث في نقد متون الأحاديث النبوية، حاولت فيه قدر جهدي أن أبين ما بذله المحدثون من جهود عظيمة في نقد المتن الحديثي، وقد دعمتُ ذلك بالأمثلة التطبيقية المتعددة الموجودة بكثرة في كتب المحدثين ومؤلفاتهم، ككتب المصطلح، وكتب الجرح والتعديل والرجال، وكتب العلل، وكتب المتون

---

(١) السنن الكبرى للنسائي (٦/ ٣٥٩، ٣٦٠) رقم (٦٩٨٨، ٦٩٨٩).

(٢) نقد المتن عند النسائي في السنن الكبرى (ص١٤٧– ١٤٩).

الحديثية، وكتب غريب ألفاظ الحديث.. وغيرها، وفي ذلك رد قاطع وبرهان ساطع على من ادعى من المستشرقين وتلامذتهم تقصير المحدثين في نقد متون الأحاديث واهتمامهم بنقد الأسانيد دون المتون، وهذا الادعاء باطل ومردود.

وقد ساق البحث الردود النظرية والتطبيقية للرد على هذا الادعاء الباطل، وذلك الزعم المردود.

النتائج والتوصيات:

لقد تكشف لي من خلال عملي في هذا البحث بعض النتائج والتوصيات التي يمكن إجمالها فيما يأتي:

١. اهتمام المحدثين بنقد المتون كما اهتموا بنقد الأسانيد، وأنهم لم يفرطوا في هذا ولا ذاك؛ بل نقدوا المتون والأسانيد معًا؛ لتمييز الأحاديث المقبولة من المردودة.
٢. أن نقد متون الأحاديث بدأ منذ عهد مبكر في عصر الرواية، فكان عصر الصحابة والتابعين وأتباعهم ومن بعدهم.
٣. أن انتشار ظاهرة الوضع دفعت المحدثين لنقد المتون وتمييز صحيحها من سقيمها.
٤. أن ناقد المتون ينبغي أن تتوافر فيه شروط ومؤهلات علمية فحواها الغزارة العلمية، والاطلاع الواسع، والمعرفة الموسوعية، والتخصص العلمي، فلا ينشغل بنقد المتون إلا من كان أهلًا لذلك.
٥. أن زعم المستشرقين وتلامذتهم أن المحدثين لم يهتموا بنقد المتون هو زعم باطل مردود، وهو دليل على السطحية وعدم التعمق في فهم المسائل والمعضلات العلمية.
٦. أن المحدثين ألفوا في نقد المتون قديمًا وحديثًا.
٧. أن كتب المحدثين ومؤلفاتهم اشتملت على أمثلة تطبيقية عديدة في نقد المتون، ككتب المصطلح، وكتب الجرح والتعديل والرجال، وكتب العلل، وكتب المتون الحديثية، وكتب غريب ألفاظ الحديث، وكتب مختلف الحديث، وكتب الناسخ والمنسوخ.. وغيرها.
٨. أوصي وأقترح على أقسام الحديث الشريف والقائمين على الأمر في جامعة الأزهر الشريف، وفي غيرها من الجامعات الإسلامية، أن يكون أحد المواد المقررة في أقسام الحديث مادة "نقد المتن الحديثي"، وتنصب الدراسة فيها على اهتمام المحدثين بنقد متون الأحاديث؛ حتى يتسنى للطالب

والباحث أن يرد على المزاعم الكاذبة، والافتراءات الباطلة؛ لأن تدريس علوم الحديث في جامعة الأزهر وفي غيرها يكون التركيز فيه على نقد الأسانيد، ولا يوجد عناية كبيرة بقضية نقد المتون، وهذا ما نلمسه الآن من خلال عملنا في جامعة الأزهر.

٩. أوصي وأقترح أن تكون مادة "نقد المتن الحديثي" لها محورين أساسيين:

المحور الأول: وهو الدراسة النظرية لنقد المتون.

والمحور الثاني: هو الدراسة التطبيقية في نقد المتون.

هذا ما وقفت عليه من نتائج وتوصيات. فالحمد لله الذي وفقني لهذا، وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه المرجع والمصير. وإني لأرجو أن يكون التوفيق قد حالف قولي وعملي، فإن كان كذلك فلله الحمد والمنة، وإلا فالكمال لله وحده.

*****

فهرس المصادر والمراجع

١. أساس البلاغة – أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري – تحقيق: أ/ محمد باسل عيون السود – دار الكتب العلمية – بيروت ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٢. أصول منهج النقد عند أهل الحديث – د/ عصام أحمد البشير – مؤسسة الريان – بيروت – الطبعة الثانية ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٣. اهتمام المحدثين بنقد الحديث سندًا ومتنًا، ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم – رسالة دكتوراه – د/ محمد لقمان السلفي – دار الداعي – الرياض – الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.

٤. الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث – أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي – تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الثانية.

٥. بلوغ الآمال من مصطلح الحديث والرجال – د/ محمد محمود أحمد بكار – دار السلام – القاهرة ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

٦. تاج العروس من جواهر القاموس - محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض الملقب بمرتضى الزَّبيدي – تحقيق: د/ عبد الستار أحمد فراج وآخرين - وزارة الإرشاد والأنباء - الكويت ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.
٧. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي - عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي – تحقيق: أ/ أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي - مكتبة الكوثر - الرياض ١٤١٥هـ.
٨. تذكرة الحفاظ = طبقات الحفاظ - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن عثمان ابن قايماز الذهبي - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
٩. التطريف في التصحيف (التصحيف في الحديث الشريف) - عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي – تحقيق: د/ علي حسين البواب - دار الفائز - الرياض ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
١٠. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم - محمد بن فتوح بن عبد الله ابن فتوح بن حميد الأزدي الحميدي أبو عبد الله – تحقيق: د/ زبيدة محمد سعيد عبد العزيز - مكتبة السنة - القاهرة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
١١. تقريب التهذيب - أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني – تحقيق: الشيخ محمد عوامة - دار الرشيد - سوريا ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
١٢. التقريب والتيسير - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي – تحقيق: الشيخ محمد عثمان الخشت - دار الكتاب العربي - بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
١٣. التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح = النكت على ابن الصلاح - أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي – تحقيق: أ/ عبد الرحمن محمد عثمان - المكتبة السلفية - المدينة المنورة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
١٤. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد - أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي – تحقيق: أ/ مصطفى بن أحمد العلوي، وأ/ محمد عبد الكبير البكري - وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - المغرب ١٣٨٧هـ.

١٥. التمييز - مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري – تحقيق: د/ محمد مصطفى الأعظمي - مكتبة الكوثر - الرياض - الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ.
١٦. تهذيب اللغة - محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي أبو منصور – تحقيق: د/ محمد عوض مرعب - دار إحياء التراث العربي - بيروت ٢٠٠١م.
١٧. توضيح الأفكار - محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الصنعاني المعروف بالأمير – تحقيق: الشيخ أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
١٨. تيسير العليم اللطيف في بيان الحديث الضعيف - د/ بدوي علي السيد زلهف ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
١٩. تيسير مصطلح الحديث - د/ محمود أحمد محمود الطحان - مكتبة المعارف - الرياض - الطبعة العاشرة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٢٠. جامع التحصيل في أحكام المراسيل - صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله العلائي – تحقيق: الشيخ حمدي عبد المجيد السلفي - عالم الكتب - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.
٢١. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع - أبو بكر أحمد بن علي بن مهدي الخطيب البغدادي – تحقيق: د/ محمود الصحان - مكتبة المعارف - الرياض.
٢٢. الجرح والتعديل - د/ إبراهيم بن عبد الله اللاحم - مكتبة الرشد - الرياض ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
٢٣. الجرح والتعديل - عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي - دار الكتب العلمية - بيروت د.ت.
٢٤. جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف - رسالة دكتوراه - د/ محمد طاهر الجوابي - نشر وتوزيع مؤسسات ع. الكريم بن عبد الله – تونس ١٩٨٦م.
٢٥. خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي – تحقيق: أ/ حسين إسماعيل الجمل - مؤسسة الرسالة - بيروت ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٢٦. الخلاصة في معرفة الحديث - الحسين بن محمد بن عبد الله، شرف الدين الطيبي – تحقيق وتعليق: أبو عاصم الشوامي الأثري - الرواد للإعلام والنشر، والمكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع - القاهرة ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

٢٧. دراسات في منهج النقد عند المحدِّثين - د/ محمد علي قاسم العمري - دار النفائس - عمان - الأردن ١٤٢٠هـ.

٢٨. دلائل النبوة - أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني أبو بكر البيهقي – تحقيق: د/ عبد المعطي أمين قلعجي - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٢٩. سنن ابن ماجه - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني المعروف بابن ماجه – تحقيق: أ/ محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة.

٣٠. سنن أبي داود - أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد الأزدي السجستاني – تحقيق: أ/ محمد محيي الدين عبد الحميد - المكتبة العصرية - بيروت.

٣١. سنن الترمذي - محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك الترمذي أبو عيسى – تحقيق: الشيخ أحمد شاكر، والشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، والشيخ إبراهيم عوض - مكتبة مصطفى الحلبي - مصر - الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٣٢. سنن الدارقطني - أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود البغدادي الدارقطني – تحقيق: الشيخ شعيب الأرناؤوط، والشيخ حسن عبد المنعم شلبي، والشيخ عبد اللطيف حرز الله، والشيخ أحمد برهوم - مؤسسة الرسالة - بيروت ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

٣٣. سنن الدارمي - أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي التميمي - تحقيق: الشيخ حسين سليم أسد الداراني - دار المغني - المملكة العربية السعودية ١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م.

٣٤. السنن الكبرى - أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي – تحقيق: الشيخ حسن عبد المنعم شلبي - مؤسسة الرسالة - بيروت ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٣٥. السنن الكبرى - أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخرساني أبو بكر البيهقي – تحقيق: الشيخ محمد عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٣٦. سنن النسائي - أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي – تحقيق: الشيخ عبد الفتاح أبي غدة - مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب - الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦م.

٣٧. الشذا الفياح في علوم ابن الصلاح - إبراهيم بن موسى بن أيوب برهان الدين أبو إسحاق الأبناسي الشافعي القاهري – تحقيق: د/ صلاح فتحي هلل - مكتبة الرشد - الرياض ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٣٨. شرح التبصرة والتذكرة - أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي – تحقيق: د/ عبد اللطيف الهميم، ود/ ماهر ياسين الفحل - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٣٩. شرح النووي على مسلم - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ.

٤٠. شرح علل الترمذي - زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السلامي البغدادي الدمشقي الحنبلي – تحقيق: د/ همام عبد الرحيم سعيد - مكتبة المنار - الأردن ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٤١. شرح نخبة الفكر - علي بن سلطان محمد أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري – تحقيق: أ/ محمد نزار تميم، وأ/ هيثم نزار تميم - دار الأرقم - بيروت.

٤٢. شروط الأئمة الخمسة - الحافظ أبو بكر محمد بن موسى الحازمي - مطبوع مع كتاب «شروط الأئمة الستة للمقدسي» - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

٤٣. صحيح ابن حبان - محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد التميمي أبو حاتم البستي – تحقيق: الشيخ شعيب الأرناؤوط - مؤسسة الرسالة - بيروت ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٤٤. صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي – تحقيق: د/ محمد زهير بن ناصر الناصر - دار طوق النجاة - بيروت ١٤٢٢هـ.

٤٥. صحيح مسلم – مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري – تحقيق: أ/ محمد فؤاد عبد الباقي – دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٤٦. العلل ومعرفة الرجال لأحمد – رواية ابنه عبد الله – أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني – تحقيق: د/ وصي الله ابن محمد عباس – دار الخاني – الرياض – الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٤٧. علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح – عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو تقي الدين المعروف بابن الصلاح – تحقيق: د/ نور الدين عتر – دار الفكر – دمشق ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٤٨. غريب الحديث – جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي – تحقيق: د/ عبد المعطي أمين القلعجي – دار الكتب العلمية – بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٤٩. فتح الباري بشرح صحيح البخاري – أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي – دار المعرفة – بيروت ١٣٧٩هـ.

٥٠. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث – شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان السخاوي – تحقيق: د/ علي حسين علي – مكتبة السنة – القاهرة ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، وطبعة بتحقيق: د/ عبد الكريم بن عبد الله الخضير، ود/ محمد بن عبد الله بن فهيد – دار المنهاج – الرياض ١٤٢٦هـ.

٥١. الفصل للوصل المدرج في النقل – أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي – تحقيق: د/ محمد بن مطر الزهراني – دار الهجرة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٥٢. الفكر المنهجي عند المحدثين – د/ همام عبد الرحيم سعيد – كتاب الأمة (١٦) – قطر ١٤٠٨هـ.

٥٣. قواعد التحديث – محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم القاسمي – دار الكتب العلمية – بيروت.

٥٤. الكامل في ضعفاء الرجال – أبو أحمد بن عدي الجرجاني – تحقيق: أ/ عادل أحمد عبد الموجود، وأ/ علي محمد معوض – دار الكتب العلمية – بيروت ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٥٥. الكفاية في علم الرواية - أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي – تحقيق: أ/ أبي عبد الله السورقي، وأ/ إبراهيم حمدي المدني - المكتبة العلمية - المدينة المنورة.
٥٦. لسان العرب - محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي - الطبعة الثالثة - دار صادر - بيروت ١٤١٤هـ.
٥٧. لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث - عبد الفتاح أبو غدة - مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
٥٨. المجروحين - محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد التميمي أبو حاتم البستي – تحقيق: د/ محمود إبراهيم زايد - دار الوعي - حلب ١٣٩٦هـ.
٥٩. المحدث الفاصل بين الراوي والواعي - أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرَّامَهُرْمُزِيُّ الفارسي – تحقيق: د/ محمد عجاج الخطيب - دار الفكر - بيروت - الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.
٦٠. المستدرك على الصحيحين - أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي النيسابوري المعروف بابن البيع – تحقيق: أ/ مصطفى عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
٦١. مسند أحمد - أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني – تحقيق: الشيخ شعيب الأرناؤوط، والشيخ عادل مرشد - مؤسسة الرسالة - بيروت ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
٦٢. مشارق الأنوار على صحاح الآثار - عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي أبو الفضل - المكتبة العتيقة - تونس، ودار التراث - القاهرة ١٩٧٨م.
٦٣. المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية – القاهرة، ودار الدعوة – الإسكندرية - د.ت.
٦٤. معرفة السنن والآثار - أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني أبو بكر البيهقي – تحقيق: د/ عبد المعطي أمين قلعجي - دار قتيبة - دمشق ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
٦٥. معرفة السنن والآثار - أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني أبو بكر البيهقي – تحقيق: د/ عبد المعطي أمين قلعجي - دار قتيبة - دمشق ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

٦٦. معرفة علوم الحديث – أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم ابن الحكم الضبي النيسابوري المعروف بابن البيع – تحقيق: أ/ السيد معظم حسين – دار الكتب العلمية – بيروت ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
٦٧. المعين في بيان الحديث الضعيف – د/ إكرامي محمد محمد الشاذلي الشرقاوي – مطبعة الرسالة – بيروت ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
٦٨. مفتاح السعيدية في شرح الألفية الحديثية – شمس الدين محمد بن عمار بن محمد بن أحمد المصري المالكي المعروف بابن عمار – دراسة وتحقيق: د/ شادي بن محمد بن سالم آل نعمان – مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة – صنعاء ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.
٦٩. مقاييس نقد متون السنة – د/ مسفر بن غرم الله الدميني – طبعة المؤلف – الرياض ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
٧٠. مقدمة في أصول الحديث – عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري الدهلوي الحنفي – تحقيق: د/ سلمان الحسيني الندوي – دار البشائر الإسلامية – بيروت – الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٧١. المقنع في علوم الحديث – سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري ابن الملقن – تحقيق: د/ عبد الله بن يوسف الجديع – دار فواز – السعودية ١٤١٣هـ.
٧٢. المنار والمنيف في الصحيح والضعيف – الإمام محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية – تحقيق: د/ يحيى بن عبد الله الثمالي – دار عالم الفوائد – مكة المكرمة ١٤٢٨هـ.
٧٣. المنهج المقترح لفهم المصطلح – د/ حاتم بن عارف بن ناصر الشريف العوني – دار الهجرة – الرياض ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
٧٤. منهج النقد عند المحدثين: نشأته وتاريخه – ويليه كتاب التمييز للإمام مسلم – د/ محمد مصطفى الأعظمي – مكتبة الكوثر – المربع – السعودية – الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
٧٥. منهج النقد في علوم الحديث – د/ نور الدين محمد عتر الحلبي – دار الفكر – دمشق – الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٧٦. المنهج النقدي عند المتقدمين من المحدثين وأثر تباين المنهج - رسالة ماجستير - د/ حسن فوزي حسن الصعيدي - جامعة عين شمس - كلية التربية - القاهرة ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٧٧. منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي - د/ صلاح الدين بن أحمد الأدلبي - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٧٨. ميزان الاعتدال - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي - تحقيق: أ/ علي محمد البجاوي - دار المعرفة - بيروت ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م.

٧٩. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر - أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد ابن حجر العسقلاني - تحقيق: د/ عبد الله بن ضيف الله الرحيلي - مطبعة سفير - الرياض ١٤٢٢هـ.

٨٠. نقد الحديث وعلاقته بالحكم على الرواة من حيث الجرح والتعديل - د/ خالد بن منصور الدريس - بحث منشور في مجلة إسلامية المعرفة - العدد (٣٩) - لبنان ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٨١. نقد المتن بين صناعة المحدثين ومطاعن المستشرقين - د/ نجم عبد الرحمن خلف - مكتبة الرشد - الرياض ١٩٨٩م.

٨٢. نقد المتن عند الإمام النسائي في السنن الكبرى - ماجستير - د/ محمد مصلح محمد الزعبي - الجامعة الأردنية - كلية الشريعة - قسم أصول الدين ١٩٩٩م.

٨٣. النقد عند المحدثين: نشأته وتطوره وسماته - د/ صديق محمد مقبول - بحث منشور في مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية - العدد (٥) - السودان.

٨٤. النهاية في غريب الحديث والأثر - مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجَزَرِيُّ ابن الأثير - تحقيق: د/ طاهر أحمد الزاوي، ود/ محمود محمد الطناحي - المكتبة العلمية - بيروت ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٨٥. الوسيط في علوم ومصطلح الحديث - د/ محمد محمد أبو شهبة - مكتبة السنة - القاهرة ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

فهرس